

آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال



تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية

(٦٦١ - ٧٢٨ هـ)

تحقيق

علي بن محمد العمران — محمد عزير شمس

إشراف

بكر بن عبد الله أبو زيد

دار عطاءات العلم — دار ابن حزم



آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال



مطبوعات المجمع

تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية
(٦٦١ - ٧٢٨ هـ)

تحقيق

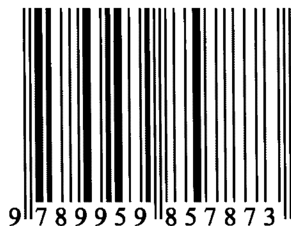
علي بن محمد العمران
محمد عزير شمس

إشراف

بكر بن عبد الله أبو زيد

دار عطاءات العلم
دار ابن حزم

ISBN: 978-9959-857-87-3



الطبعة الثالثة

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

الطبعة الأولى لدار ابن حزم

أحد مشاريع



هاتف: ٩٦٦١١٤٩١٦٥٣٣+

فاكس: ٩٦٦١١٤٩١٦٣٧٨+

info@ataat.com.sa

دار ابن حزم

بيروت - لبنان - ص.ب : 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

البريد الإلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

الموقع الإلكتروني: www.daribnhazm.com

راجع هذا الجزء

مُحَمَّد أَجْمَل الإِصْلاحِي

رابح مُخْتارِي الجزائِرِيّ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فقبل نحو عشر سنوات خلت نشرنا عِلْقًا نفيسًا وأثرًا عزيزًا من مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، كان يعدُّ ضمن ما فُقد من مؤلفاته، وهو كتاب «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل». ولم يكن يُعرَف من خبر هذا الكتاب إلا تلك المقدمة الطويلة التي حفظها لنا تلميذه ابن عبد الهادي في «العقود الدرية»[1].

ولم يكن اكتشاف هذا الأثر بالأمر السهل، ولم يكن الحصول على نسخته الخطية بأقل مشقة من اكتشافه[2]، ولم يكن أيضًا العمل على تحقيقه إلا نموذجًا لما يلاقيه المحققون من جهدٍ وتعبٍ شديد، لا يشعر به من أمسك الكتاب يأخذ منه أو يدَع وهو متّكئ على أريكته!

وها نحن الآن نقدمه للطبعة الثانية، وهي تمتاز عن سابقتها بأمور:

الأول: تصحيحات كثيرة في نصوص الكتاب وحواشيه، كثير منها من إفادة الأخ الشيخ رابح مختاري الجزائري، إذ قرأ الكتاب قراءة متأنية دقيقة، وبعث لنا برسالة خاصة تتضمن تصحيحات وقراءات مفيدة، فجزاه الله خيرًا.

الثاني: كتابة مبحث خاص متعلق بتثبيت نسبة الكتاب إلى مؤلفه. ذكرنا فيه قرائن كثيرة على تصحيح نسبة الكتاب إلى ابن تيمية، وأجبنا عن

---

(١) (ص ٤٥-٥١ من طبعتنا).

(٢) كما شرحنا ذلك في مقدمة الطبعة الأولى.

تشكيكات المعترضين.

الثالث: إخراجه في حلة قشيبة، وحجم مناسب في مجلد واحد، بعد أن كان في مجلدين في طبعته الأولى.

نسأل الله أن ينفع بهذه الطبعة كما نفع بسابقتها، وأن تحوز رضى أهل العلم ومحبي المعرفة.

المحققان

١٩ رمضان ١٤٣٤هـ

فصل

في إثبات نسبة الكتاب إلى شيخ الإسلام ابن تيمية

كنا قد ذكرنا في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب بعضَ القرائن التي أفادتنا ظنًّا راجحًا يُعتمد عليه ويُطمأنّ إليه في تثبيت نسبةِ الكتاب إلى مؤلفه[1]، وظننّا وقتئذٍ كفايتَها للمتأمّل، لكن كتب الأستاذ دغش العجمي مقالًا في مجلة «عالم الكتب» (عام ١٤٢٧) ذكر فيه أمورًا يراها تشكّك في نسبة الكتاب إلى مؤلفه، ثم كتب بعده بمدة الدكتور عبد العزيز العبد اللطيف في مجلة «الأصول والنوازل» (عام ١٤٣٢) مؤيدًا له وزاد تشكيكًا آخر لم يذكره الباحث الأول.

وكنا قد كتبنا مقالًا ذكرنا فيه مزيدًا من الأدلة والقرائن على ثبوت نسبة الكتاب، وأجبنا عن تلك التشكيكات، ونشرناه على الشبكة العالمية عام ١٤٢٧، فاطمأنّ الباحثون عن العلم بَعده على الوثوق بتثبيت هذه النسبة وطرح ما أثير من تشكيكات.

ثم رأينا في مقدمة الطبعة الثانية للكتاب أن نبسط القول في تلك القرائن عددًا وبيانًا وتوضيحًا، بعد ما استجدت قرائن أخرى لم نكن قد ذكرناها من قبل؛ لتكون كافيةً ـ إن شاء الله ـ لكل من يطلع عليها إن هو سلك سبيل الإنصاف، فتزول تلك التشكيكات، ويُرْكن إلى مهيع العلم لا إلى مجرّد

---

(١) وهذا غاية المطلوب في إثبات الكتاب لمؤلفه (قرائن راجحة يطمئن إليها الباحث العارف). انظر «تحقيق النصوص» (ص٤٤) لعبد السلام هارون. وانظر نص شيخ الإسلام الذي ختمنا به هذا الفصل.

الاحتمالات، فنقول تمهيدًا:

الكتاب الذي نتكلم عليه «تنبيه الرجل العاقل» عثرنا منه على نسخة وحيدة، وهذه النسخة سقطت منها ورقة العنوان، وعدة صفحات نحو العشر (كما حققناه في مقدمة الطبعة الأولى ص٦٧) وهذا الخرم ذهبَ بعنوان الكتاب واسم مؤلفه ومقدمة المؤلف وأوائل الكتاب.

ولمعرفة من هو مؤلف الكتاب توجّهنا للنظر في مادته لنستخرج القرائن الدالة على من ألَّفه، فوجدنا الكتاب في موضوع الجدل، ووجدنا مؤلفه ينقل نصوصَ كتابٍ في الجدل، ويردّ عليها ويناقشها، وبمطابقة هذه النصوص التي ينقلها وجدنا أنها من كتاب «الفصول في الجدل» لبرهان الدين النسفي الحنفي (ت٦٨٧). وهو متن مختصر في (١٠ورقات) في صناعة الجدل على طريقة المتأخرين المُحْدَثين. وقد استوفاه المؤلف بالشرح والنقض والرد. ووجدنا أن تاريخ كتابة المخطوط في سنة ٧٥٩، وتاريخ وفاة النسفي (المردود عليه) سنة ٦٨٧ فلا بد أن يكون المؤلف قد عاش في هذه الفترة بين التاريخين. وقد تلمسنا القرائن التي تهدينا إلى مؤلفه، فاهتدينا بحمد الله وفضله إلى كتاب جليل من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كان في عداد المفقود.

فإلى القرائن والأدلة الهادية:

القرينة الأولى: ناسخ المخطوط لم يذكر اسمه في آخره، ولكن ذكر تاريخ النسخ وهو سنة ٧٥٩، أي بعد وفاة المؤلف بواحد وثلاثين عامًا. لكننا عرفنا ناسخ الكتاب أخيرًا والحمد لله، فهو: محمود بن أحمد بن حسن الشافعي وهو من تلاميذ شيخ الإسلام.

عرفنا ذلك مصادفة أثناء تصفح مقدمة كتاب «الرد على المنطقيين» ونماذج النسخة الخطية المعتمدة، فحين رأينا خط النسخة انقدح في الذهن أن هذا الخط قد تعاملنا معه من قبل وأَلِفْنا قاعدته .. لكن أين؟ ثم اكتشفنا أننا أمام كتاب بخط ناسخ كتابنا «تنبيه الرجل العاقل» فسارعنا للمقارنة بين الخطين فإذا هما ينحدران من يدٍ واحدة لا يختلفان في شيء أبدًا. وسنضع بين يديك نموذجًا منهما يتبين به الأمر.

وننبه هنا إلى أمر مهم ـ وهو وإن كان من عيوب النسختين إلا أنه يثبت أنهما بخط ناسخ واحد ـ وهو أن الناسخ على الرغم من جمال خطه وحسن كتابته إلا أنه كثير التصحيف والتحريف، وقد اتضح لنا ذلك من خلال العمل في نسخة كتابنا «تنبيه الرجل العاقل» واتضح جليًّا في نسخة كتاب «الرد على المنطقيين» كما نبّه عليه محققُه، ويتضح من إصلاحات شيخ الإسلام بقلمه على تلك النسخة.

فاستفدنا من هذا الاكتشاف أمورًا غايةً في الأهمية والإفادة، وهي: أن ناسخ كتاب «الردّ على المنطقيين» قد عُرف باسمه، وتاريخ كتابته ومقابلته، وأنه من تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية؛ إذ قرأ أوائل هذه النسخة على مصنفها شيخ الإسلام، وعلق عليها الشيخ وزاد فيها بخطه الشريف في مواضع متعددة(١).

فخلصنا إلى نتيجة مهمة هي: أن ناسخ ذاك الكتاب هو ناسخ نسختنا، فهو من تلاميذ شيخ الإسلام، وقد عرفتَ مِن أمره ما عرفتَ.

---

(١) انظر مقدمة «الرد على المنطقيين» (ص٢٥-٢٨).

القرينة الثانية: أن المؤلف لابدّ أن يكون عاش في الفترة مابين سنة ٦٨٧ (تاريخ وفاة النسفي) و٧٥٩ (تاريخ نسخ المخطوط). وشيخ الإسلام قد عاش في بعض هذه الفترة.

القرينة الثالثة: أن موضوع المخطوط الذي وجدناه الرد على الجدليين ونقض مذهبهم، فبحثنا عمن ألّف في هذه الفترة ردًّا على أهل الجدل المحدَث ـ الذي عُرف بـ «الجُست» كما شرحناه في مقدمة الطبعة الأولى (ص٤٠-٤١) وناقشهم فيه وبيَّن بطلان طريقتهم وزَيْف قواعدهم، فلم نجد بعد طول بحث وتقَصٍّ أحدًا من العلماء ردّ على هؤلاء الجدليين غير شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه المسمَّى «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل بالباطل» وقد علمنا أن هذا الكتاب رد على الجدليين المحدثين من عنوانه الواضح، ومن قوله في مقدمة الكتاب التي حفظها تلميذه ابن عبد الهادي في ترجمة شيخه: (ص٤٩) قال: «ثم إن بعض طلبة العلوم من أبناء فارس والروم صاروا مولعين بنوعٍ من جدل المموهين استحدثه طائفة من المشرقيين وألحقوه بأصول الفقه في الدين..».

وهذا النوع من الجدل المحدَث هو الذي أشار إليه شيخ الإسلام بقوله: «وفي ذلك الوقت ـ أي سنة ٦١٥ـ ظهرت بدع في العلماء والعُبَّاد؛ كبحوث ابن الخطيب، وجست العميدي، وتصوف ابن العربي...»(١).

وزاد الأمر وضوحًا ما قاله شيخ الإسلام قال: «ومثل هذه الأغلوطات من المسائل يسلكها أهل اللدد في الجدل في أمر الدنيا والدين في الأصول والفروع، من جنس الأغلوطات الذي ابتدعه العميدي السمرقندي في مثل

---

(١) «جامع المسائل ـ الأموال السلطانية»: (٥/ ٣٩٦-٣٩٧).

نكته التي يسميها البرهان ويدعي أنها قطعية وغير ذلك من فرض أمور ممتنعة ويستنتج نتائجها على ذلك التقدير الذي يمتنع وجوده»[1].

وقد أفاد ابن القيم تلميذ ابن تيمية: أن شيخه رد على هذا الجدل المحدث ـ الجست ـ فقال: «ثم إنه خرج مع هذا الشيخ المتأخر المعارض بين العقل والنقل أشياء لم تكن تعرف قبله: جست العميدي وحقائق ابن عربي وتشكيكات الرازي وقام سوق الفلسفة والمنطق... فأقام الله لدينه شيخ الإسلام أبا العباس ابن تيمية قدس الله روحه فأقام على غزوهم مدة حياته باليد والقلب واللسان وكشف للناس باطلهم وبين تلبيسهم وتدليسهم وقابلهم بصريح المعقول وصحيح المنقول وشفى واشتفى...»[2].

وهذا العميدي هو الذي أشار إليه المصنف في كتابنا (التنبيه ص٥٩٨)[3] بقوله: «ذكر المُبَرِّز في جملة الأدلة التي يستدل بها دليلًا سماه البرهان». وهذا النقل موجود في كتاب العميدي (مخطوط).

فإذا علمنا ذلك كله فإن برهان الدين النسفي (ت٦٨٧) صاحب «الفصول» من أصحاب هذا الجدل المحدث الذين سلكوا مسلك العميديّ كما نص عليه ابن خلدون في «المقدمة» (ص٥٠٧). وكتابنا هذا رد عليه.

ولننظر الآن إلى هذه النصوص في أثناء الكتاب:

(١) «جواب الاعتراضات المصرية»: (ص١٢١-١٢٢).

(٢) «الصواعق المرسلة»: (٣/ ١٠٧٨-١٠٧٩).

(٣) كنا علقنا في الطبعة الأولى: أنا لم نعرف هذا المبرز، وقد عرفناه الآن بإفادة الدكتور عبد الرحمن الأمير سلمه الله.

ص٢٤٨: «وإنما حاققنا فيها.. الجدليين أصحاب الجدل المحدث».

ص٣١٣: «كما يفعله هؤلاء أرباب الجدل المحدث».

ص٣١٥: «أصحاب هذا الجدل».

ص٣٨١: «أهل الجدل المحدث».

فبات واضحًا الآن أن كتابنا هذا ردٌّ على أصحاب الجدل المحدَث (الجُست ـ طريقة العميدي) متمثّلًا في كتاب النسفي «الفصول».

ولنذكر أيضًا بعض المواضع التي تبرهن على أن غرض كتابنا نقض هذه الطريقة في الجدل المحدَث المموَّه وتزييفها، لا أنه شرح كسائر الشروح كما ظن بعض المتوهِّمين:

قال شيخ الإسلام (ص٢٥): «واعلم أني إنما نبهتُ على فساد هذه النكت لأنها مما اعتمد عليه بعض هؤلاء المموهين المغالطين من الجدليين».

وقال (ص٣٢): «متى عرفت هذا تبين لك فساد جميع هذا الباب، وأمكنك إبطال نكت هؤلاء الملبسين بأدنى شيء، وعلمت أن العاقل لا يرضاها البتة ولا يستحسن الكلام بمثلها».

وقال (ص٩٥): «وهذا أيضًا من قواعدهم الفاسدة التي يبنون عليها كثيرًا من كلامهم، فيرجحون أحد الخصمين بكثرة دعاويه، كما يرجحونه بإبهام دعواه، ولا يخفى على عاقل أنه باطل».

وقال (ص١٢٧): «والغرض أن نبين فساد الطريقة الجدلية...».

وقال (ص١٣٠): «هذا كله مبني على محض التحكم بلا مرجح، وعليه مبنى عامة كلام الجدليين المموهين».

وقال (ص٣٤٢): «وهو مسلك رديء جدًّا... وإنما يسلكه من لا خَلاق له من المغالطين».

وقال (ص٣٦٩): «فاحذره فإنه باب عظيم من باب أغاليط هؤلاء المغالطين».

ومثل هذا في عشرات المواضع من الكتاب، وهذه إشارة إلى بعضها: (ص١٨، ٢٩، ٣٧، ٤٠، ٤٣، ٦٢، ٦٣، ٨٧، ٨٩، ١٦٦، ١٧١، ١٨٢-١٨٣، ١٩١، ١٩٦-١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٤٨، ٢٨٧، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٤٤، ٣٦١، ٤٢١).

فتبين لذي عينين أن كتابنا ليس شرحًا كسائر الشروح أو حاشية لكتاب «الفصول» كما زعم ذلك من زعَمه، بل هو نقدٌ للكتاب ونقض له، وإبطال لطريقة الجدل المحدَث التي انتهجها العميدي (ت٦٠٦هـ) وتبعه عليها النسفي (ت٦٨٧هـ) المردود عليه.

وهذا لا يعني أن لا يقع في كلام النسفي وغيره ممن ألف في هذه الطريقة شيءٌ من الحق، بل قد يقع منهم ذلك، بل نص على ذلك شيخ الإسلام في مقدمة الكتاب التي حفظها لنا ابن عبد الهادي (ت٧٤٤) في «العقود الدرية» (ص٥٠- ٥١). قال: «ومع ذلك فلا بد أن يدخل في كلامهم قواعد صحيحة ونكت من أصول الفقه مليحة، لكنهم إنما أخذوا ألفاظها ومبانيها دون حقائقها ومعانيها، بمنزلة ما في الدرهم الزائف من العين، ولولا ذلك لما نفق على من له عين. فلذلك آخذ في تمييز حقه من

باطله وحاليه من عاطله...». وهو ما نص عليه أيضًا في أثناء الكتاب (ص٤٢١) كما سيأتي نقله.

القرينة الرابعة: إذا تبين هذا فلننظر إلى مقدمة الكتاب التي حفظها لنا ابن عبد الهادي، ومدى تطابقها مع موضوع المخطوط الذي عثرنا عليه. إذ سرد شيخ الإسلام في تلك المقدمة تاريخ علم الجدل والمراحل التي مر بها، فذكر المرحلة الأولى والثانية ثم ذكر الثالثة المحدثة فقال:

«ثم إن بعض طلبة العلوم من أبناء فارس والروم صاروا مولعين بنوعٍ من جدل المموهين، استحدثه طائفة من المشرقيين وألحقوه بأصول الفقه في الدين، راوغوا فيه مراوغة الثعالب، وحادوا فيه عن المسلك اللاحب، وزخرفوه بعبارات موجودة في كلام العلماء قد نطقوا بها، غير أنهم وضعوها في غير مواضعها المستحقة لها، وألفوا الأدلة تأليفًا غير مستقيم وعدلوا عن التركيب الناتج إلى العقيم... ».

قارن هذا النصَّ الأخير الذي سقناه من مقدمة «التنبيه» التي حفظها لنا ابن عبد الهادي بقول المؤلف في الكتاب (ص٤٢١): «واعلم أن نكت هؤلاء المموهين إذا صح بعضها وكان مبنيًّا على أصول الفقه، فإنه لا بد من حشوٍ وإطالة وذِكْر ما لا يفيد، ووقف الاستدلال على ما لا يتوقف، وإدخال ما ليس من مقدمات الدليل في المقدمات، فهي دائرة بين تغليط وتضييع، وبين الإحالة والإطالة، وبين الباطل الصريح والحشو القبيح». ستجد أنهما قد خرجا من مشكاة واحدة.

ثم إذا نظرنا ثانيةً في مقدمة الكتاب التي ساقها ابن عبد الهادي نجد أن سبب تأليف الكتاب كان طلبًا من بعض الطلاب قال: «فلما استبان لبعضهم

أنه كلام ليس له حاصل، ولا يقوم بإحقاق حق ولا إبطال باطل= أخذ يطلب كشف مشكله وفتح مقفله، ثم إبانة علله وإيضاح زلله، وتحقيق خطئه وخطله، حتى يتبين أن سالكه يسلك في الجدل مسلك اللدَد، وينأى عن مسلك الهدى والرشَد، ويتعلق من الأصول بأذيال لا توصل إلى حقيقة ويأخذ من الجدل الصحيح رسومًا يموِّه بها على أهل الطريقة».

ونجد المؤلف في الكتاب (ص٢٠٢) يقول إشارةً إلى هؤلاء الطلاب: «وإنما ذكرتُ هذا لأنَّ بعض الطلبة قال: أُحِبُّ أن تذكر لي في آخر كلامك مَن فَلَجَ بالحجة من المستدل والمعترض، فذكرت ذلك».

ونقول أيضًا في تطابق المقدمة مع الكتاب: إنَّ كل من يقرأ مقدمة الكتاب التي اقتبسها ابن عبد الهادي يعرف أن المقصود الأصلي من الكتاب هو نقد جدل «المموّهين» وبيان «تمويهاتهم».

ثم إذا تصفَّح الكتاب متصفِّحٌ وجد ذِكر «تمويه الجدليين» و«الجدل المموّه» وأصحاب «الجدل المموهين» ومشتقاته بكثرة، وهذه بعض المواضع:

ص٢٤: «وعلى هذه الأغلوطة بنى المموه كلامه».

ص٢٥: «اعتمد عليه بعض هؤلاء المموهين المغالطين من الجدليين». وأيضًا فيها: «ولولا أنه ليس هذا موضع الاستقصاء في إفساد خصائص النكت المموهة، وإنما الكلام في عموم هذه الصناعة التمويهية».

ص٣١: «قد استدل عليه بالجدل المموَّه».

ص ٦٢: «وكثيرًا ما يسلك هؤلاء المموهون هذا المسلك».

وقــال (ص٤٤٨) تعليقًــا عــلى قــول صــاحب الفـصول «يقــال في الخلافيات»: «يعني به خلافيات أهل الجدل المموَّه، وإلا فالخلافيات المشهورة عند كل الطوائف لا يلتفتون فيها إلى هذا الكلام».

ومواضـــع أخـــرى: (ص٦٣، ١٣٠، ١٨٢، ١٨٣، ٢٨٣، ٤٠٢، ٤٠٦، ٤٢١، ٤٤٢، ٥٩٧)، ولا نُطيل على القراء بنقل النصوص الموجودة فيها.

فهذا التطابقُ ــ لمن يتدبر ويفهم ــ لا يعني إلا شيئًا واحدًا: أن تلك المقدمة المحفوظة في كتاب ابن عبد الهادي هي لهذا الكتاب الذي نحن بصدده.

القرينة الخامسة: أن عنوان الكتاب «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل»، فما مدى تطابق العنوان مع المضمون؟ انظر معنا إلى عبارات المؤلف في الكتاب، حيث يقول في وصف النسفي صاحب الكتاب المردود عليه، ووصف أصحاب هذه الطريقة:

قال (ص١٨٠): «قال صاحب الجدل الباطل» ويقتبس من كلامه.

ويقول (ص٤٠): «هو من أفسد أنواع الشغب والجدل الباطل».

ويقول (ص٢٠٢): «الجدل الباطل لا يفلح فيه من سلكه استدلالًا وسؤالًا وانفصالًا، فإن من استدل بالباطل فهو مبطل، ومن ردَّ الباطل بالباطل.... فهو مبطل...».

وفي (ص٨١): «وهذا كلام أصحاب هذا النوع من الجدل...».

ويقول في (ص٢٤٨): «إنما حاققنا فيها من عدَّها قاعدةً من نظرائه الجدليين أصحاب الجدل المحدث...».

وأشار إلى المراوغة ـ التي سبق في المقدمة أن وصفها بـ «مراوغة الثعالب» ـ بقوله (ص٢٩): «وانقطع باب المراوغة الذي فتحوه». وبقوله (ص٢٩٥): «فكيف تروغ من هذه المعارضة مراوغة الثعلب الأملس».

واقرأ أيضًا في الكتاب (ص١٨): «هذا الكلام على تعقيده وقبح التعبير به ـ لما فيه من الألفاظ المشتركة الخالية عن قرينة التمييز، ولما فيه من حشو كلماتٍ لا حاجة إليها ـ فهو مع خلوِّه عما يحتاج إليه في البيان، واشتماله على ما لا يحتاج إليه خالٍ عن الفائدة».

وفي (ص٣٧): «وأمثلة هذا الكلام المزيف الذي لا يقوله عاقل كثيرة، حتى يتمكن مِن تقوُّلِه مَن استباح القضايا المتناقضة من التراكيب الفاسدة».

وفي (ص٢٨٧): «وكثيرًا ما يستعملها هذا الجدليُّ في أغاليطه، بل كثير من الأغاليط إنما تروج بها، فإنه يغيّر العبارة ويكثّر الأقسام، ويُطيل المقدمات، ويجعل الشيء مقدمةً في إثبات نفسه من حيث لا يَشعُر الغبي».

واستهزأ شيخ الإسلام فيه (ص١٩٦-١٩٧) بهذا الجدل الباطل وأصحابه فقال: «واعلم أن هذا الكلام دعوى عارية ليس فيها زيادة على الدعاوي الماضية سوى تغيير العبارة وتطويلها بغير فائدة، وسلوك الطريق المعوجّة المنكوسة، وما مثل هذا إلاّ مثل من قيل له: أين أُذُنك اليسرى؟ فوضع يده اليمنى فوق رأسه، ثم نزل بها إلى أذنه، وترك أن يوصل إليها من تحت ذقنه...». إلى آخر ما في الكتاب في هذا الموضع.

وقد سبق أن ذكرنا التمويه ومشتّقاته فيما مضى، فإذا قرأنا هذه العبارات في أثناء الكتاب= عَلِمْنا أن عنوان الكتاب «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل» مطابق تمامًا لمضمون الكتاب الذي بين أيدينا، وأن المؤلف

قصد فيه الرد على الجدل الباطل وأصحابه المموّهين، وأن هذا الجدل محدث، وأن أصحابه راغوا فيه مراوغة الثعالب، وحادوا فيه عن المسلك اللاحب.

وبعد هذا البيان الواضح هل سيبقى من يتوهّم أن كتابنا مجرّد شرح لكتاب النسفي؟! وهل سيبقى لهذا الوهم أيّ اعتبار في ميزان النقد العلمي؟ كلا!!

القرينة السادسة: أن المؤلف نقل في مواضع كثيرة عن الإمام أحمد أكثر من أي إمام آخر (انظر فهرس الأعلام ص٦٤٨)، وكان مهتمًا بنقل رواياته على طريقة شيخ الإسلام المعروفة، ولنذكر نماذج:

ص١٠: «فعن أحمد فيها روايتان إحداهما.. وهي المنصورة عند أصحابه».

ص٢٠٣: «وهو قول المالكية أو أكثرهم وأكثر الشافعية وإحدى الروايتين عن أحمد وقول كثير من أصحابه».

ص٢٣٤: «ولم يجب عند الشافعي وأحمد في المشهور عنه».

ص٣٠٨: «وهو أشهر الروايتين عن أحمد».

وهكذا في بقية المواضع (ص٣٣١، ٣٣٧، ٣٧٠، ٤٣٣، ٤٣٦، ٥١٦، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٧٢، ٥٧٣). وهذه هي طريقة ابن تيمية التي لا تخفى على من قرأ شيئًا من كتبه.

القرينة السابعة: أن في الكتاب استعمال عبارات اشتهر شيخ الإسلام بالإكثار منها، كقوله على سبيل المثال:

ص٢٠٨: «ليس هذا موضع استقصاء الكلام في ذلك».

ص٢٠٨: «تفصيل ليس هذا موضعه».

ص٢٠٩: «ليس هذا موضعها».

ص٢٧٥: «ليس هذا موضع استقصائه».

ص٤٨٤: « فيه بحوث دقيقة ليس هذا موضعها».

ص٥٥٥: «تحتمل بسطا عظيما ليس هذا موضعه».

القرينة الثامنة: كلامه في الكتاب على الأحاديث رواية ودراية هي عينها طريقة ابن تيمية، ودونك هذه الأمثلة:

قوله (ص١١): «هذا الحديث بهذا اللفظ لا أصل له، ولا يُعرف في شيء من كتب الحديث والفقه المعتبرة».

وقوله (ص٢٠٨): «وهذا اللفظ ليس هو مشهورًا في كتب الحديث، وأظنه قد روي من حديث أُبي بن كعب». قلت: وحديث أبيّ أخرجه أبو نعيم في «مسند أبي يحيى فراس» (ق٩١أ) والديلمي في الفردوس: (٢/ ٧٠).

وقوله (ص٤٦٦): «اعلم بأن هذا الحديث بهذا اللفظ لا يعرف في كتاب معتمد من كتب الحديث».

وقوله (ص٥٥٨-٥٥٩): «وهذا الحديث الذي ذكره لا أصل له، ولا يعرف في شيء من دواوين الحديث». وقال بعد ذلك: «وهذا الحديث ليس معزوًّا عزوًا يصح التمسك به، وأهل الحديث لا يعرفون له أصلًا، فلا يقبل».

وكلامه (ص٥٠٣-٥٢٨) على حديث «لا ضرر ولا ضرار» رواية ودراية بما لا يوجد في مكان آخر.

وكلامه (ص٥٦٣-٥٦٧) على حديث «أصحابي كالنجوم...» رواية ودراية.

وقوله (ص٥٠٤-٥٠٥): «وهؤلاء المتأخرون من الخلافيين ونحوهم من المتفقهة أقل الناس علمًا بالحديث وأبعدهم عن ضبطه ومعرفته...».

وقوله (ص ٥٠٥-٥٠٦) عن صاحب الفصول وما يورده من أحاديث: «هذا المصنف ذكر في كتابه هذا عدة أحاديث عامتها ليست محفوظة عن رسول الله ﷺ، مع أنَّ في الباب الذي يذكره عدة أحاديث صحاح مشهورة».

وكلامه (ص٥٥٢-٥٥٣) على رواية الصحابة للحديث وتحرّزهم فيها..

فهذا أسلوبٌ معروفٌ لشيخ الإسلام ابن تيمية في كلامه على الأحاديث لمن قرأ في كتبه وخبرها، وانظر على سبيل المثال: «الفتاوى»: (١٨/ ١٢٣، ٣٨٣، ٢٥/ ١٨٠) و«المنهاج»: (٤/ ٤٥، ٢٣٦، ٢٧٤، ٣١٦، ٤٨٣، ٥٦١).

فهل يدّعي مدّعٍ أن هذه العبارات في نقد الأحاديث ونقد الفقهاء وضعف معرفتهم بالحديث يقولها فقيه أو أصولي أو جدليّ؟ وهل يجمع بين هذه الفنون إلا رجل مثل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله؟!

القرينة التاسعة: في كتابنا (ص ٣٤٢) عزا شيخ الإسلام إلى «مسروق» قولًا في مسألة أصولية، ووجدناه معزوًّا إليه أيضًا في «المسودة» (ص٣٢٧) لآل تيمية. ولم نجد عزو هذا القول إلى مسروق إلا في هذين الكتابين، وهذا

مخالف لبقية المصادر فإنهم قد عزوه لابن سيرين، كما في «مصنف ابن أبي شيبة»: (٦/ ٢٤١)، «وقواطع الأدلة»: (٣/ ٢٦٥)، و«الواضح»: (٥/ ١٦٥)، و«المغني»: (٩/ ٢٣). فهذا دليل على أن مصنف الكتابين واحد.

القرينة العاشرة: أن القول المعروف عند الشافعية أن قول الصحابي ليس بحجة في مذهب الشافعي الجديد، لكن شيخ الإسلام خالف ذلك وقال: إنه حجة حتى في الجديد أيضًا (الفتاوى ٢٠/ ١٤)، وانتصر له تلميذه ابن القيم في «إعلام الموقعين»: (٥/ ٥٥٠-٥٥٥)، وهذا القول موجود أيضًا في كتابنا (ص٥٣٠). وقد ألَّف أبو سعيد العلائي كتاب «إجمال الإصابة في أقوال الصحابة» في الانتصار لهذا القول.

القرينة الحادية عشرة: توافق الكثير من مباحث الكتاب مع ما في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، ولنذكر بعضها:

- كلامه في التقليد وأنواعه (التنبيه: ٥٥٧. الفتاوى: ٢٠/ ١٥، ١٧).

- مسألة تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس (التنبيه: ٢٠٣. المسودة: ١٠٧).

- نقله لقول أحمد: «ينبغي للمتكلم في الفقه أن يجتنب هذين الأصلين» وقوله: «أكثر ما غلط الناس من جهة التأويل والقياس» وبيان معناه (التنبيه: ٢٠٥. قاعدة في الاستحسان: ٧٤، الفتاوى: ٧/ ٣٩١-٣٩٢).

- الكلام على اللغة العربية وتعلمها والاهتمام بها والكلام على التشبه بالأعاجم (التنبيه: ٢٥٢ – ٢٥٩. اقتضاء الصراط المستقيم: ١/ ٥١٨-٥٢٨).

- كلامه في تفسير قوله تعالى: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥] (التنبيه: ٥٦١. الفتاوى: ٢٠/ ٤٥-٤٦).

- نقله كلام الشافعي: «المحدثات ضربان..» (التنبيه: ٥٣٠. المسودة: ٣٣٧ ولم ينقله أحد من الأصوليين غير الشيخ، ونَقْل الزركشي له في «المنثور» ليس على شرطنا لأنه توفي سنة٧٩٥).

- الآثار السلفية الكثيرة التي ساقها المصنف في الحث على اتباع السلف وتَرْك الابتداع هي التي يُكثر شيخ الإسلام من إيرادها في عموم كتبه (التنبيه: ٥٤٦-٥٥١. الفتاوى: ٣/ ١٢٦-١٢٧ وغيرها).

- مَن نظر في «فصل في الأثر» من كتابنا (التنبيه: ٥٢٩-٥٦٧) وما فيه من التحقيق والتحرير والانتصار لحُجّية قول الصحابة والرد على من خالف ذلك، ثم نَقْل ابن القيم لأغلب هذا البحث حذو القذّة بالقذّة مع بعض الإضافات في كتابه «إعلام الموقعين»: (٥/ ٥٤٦-٥٨١، ٦/ ٥-٤٠)= علم أنه لشيخ الإسلام ابن تيمية لا لغيره.

- قوله أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع كونه المُحَدَّث الملهم إلا أنه لم يكن يأخذ بظن نفسه حتى يتأمل دلالات الكتاب والسنة (التنبيه: ٥٦١. الصفدية: ١/ ٢٥٣، بغية المرتاد: ٣٨٨، الفتاوى: ٢/ ٢٢٦، ١١/ ٢٠٥-٢٠٨).

- قوله: إن تسمية العام والمطلق مجملًا عُرْفٌ معروف في لسان الأئمة. (التنبيه: ٢٠٥. الفتاوى: ٧/ ٣٩١-٣٩٢).

- قوله: إن العام لا يخصص حتى ينصب دليلًا على عدم إرادة الصورة المخصوصة (التنبيه: ٢١١. بيان الدليل: ٣٨٦).

القرينة الثانية عشرة: نقول العلماء منه وهي كالتالي:

- تلميذه ابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ) نقل خطبة الكتاب كاملة في «العقود الدرية» (ص ٤٥-٥١)، ولأن الأوراق الأولى من المخطوط قد فقدت؛ لم توجد هذه المقدمة ولا أوائل الردّ على كتاب النسفي. وقد دللّنا في أوائل هذا المقال أن هذه المقدمة التي حفظها لنا ابن عبد الهادي هي لنفس المخطوط الذي نشرناه وهو «التنبيه» بدلائل كالشمس وضوحًا، ومن تعاشى عن الشمس «ففي التعاشي الداءُ»!!

- تلميذه ابن قيم الجوزية (ت٧٥١) نقل من كتابنا هذا «التنبيه» (ص٥٢٩-٥٦٧) بحثَ الاحتجاج بقول الصحابة، نقله حذو القذّة بالقذّة مع بعض الإضافات في كتابه «إعلام الموقعين»: (٥/ ٥٤٦-٥٨١، ٦/ ٥-٤٠) دون إشارة إلى شيخه. وهذه طريقة معروفة لابن القيم في النقل من كتب شيخه، ففي كتاب «إعلام الموقعين»: (١/ ٣٥٠ - ٣٨٣) أيضًا نقل رسالة «قاعدة في شمول النصوص للأحكام» وهي لشيخه (انظرها ضمن «جامع المسائل»: ٢/ ٢٥٣ - ٣٥١) دون أيّ إشارة إليه. ونقل فيه أيضًا (٢/ ١٣٥- ١٤٦) من «فصل في آيات الربا» لشيخه، ولم يشر إليه ولو مرةً واحدةً. وينقل عنه أحيانًا أخرى ويسميه، وقد يسمي كتابه، وهذا أمرٌ يعرفه الممارسون لكتب الشيخين.

- علاء الدين المرداوي (ت٨٨٥) نقل منه في كتابه «التحبير في شرح التحرير: ١/ ٢١٢-٢١٣» نصًّا في نحو صفحة كاملة في معاني النظر، وسمى الكتاب «الرد على الجست» (تصحفت في المطبوع: الجشت). وقد سبق لنا في أول المقال التدليل على أن كتابنا هذا «التنبيه» هو نفسه الرد على

الجست. لكن هذا النقل ليس في مخطوطتنا بسبب الخرم المشار إليه، ونحن نرجح أن الشيخ ذكر معاني النظر التي نقلها المرداوي عند شرحه قول صاحب الفصول في أوائله: «المعنيّ من الدليل ما لو جرد النظر إليه...».

القرينة الثالثة عشرة: هي ما كتبه المشكّكون السالف ذِكرهم في صدر المقالة في نسبة الكتاب، فإن قيل: يا لله العجب، كيف يكون تشكيكهم دليلا على ثبوت الكتاب؟! فنقول: لقد جهِد الناقدون ليجدوا دليلا على نفي صحة الكتاب من داخل الكتاب أو خارجه، فلم يعثروا بعد هذا الجهد إلا على جملة تشكيكات لا أثر فيها للدليل أو الحجة.

وأفضل ما يمكن أن يُنظر فيه في محاولة التشكيك هو ما ذكره د. عبد العزيز العبد اللطيف فقد ذكر سبعة أمثلة على مخالفة ما في الكتاب لأقوال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتبه المعروفة، وأن هذه المخالفة دليل على عدم الثبوت.

فيجاب عن ذلك بجوابين مجمل ومفصل: أما المجمل فهو أنه لا مانع أن يكون شيخ الإسلام قد تغير اجتهاده في بعض المسائل الفقهية أو الفروع العقدية، وهذا واقع في مجموع الفتاوى نفسها وفي غيرها من كتبه كما صرّح هو بذلك في مواضع عديدة، وهو أكثر ظهورًا في «شرح العمدة» وهو من أوائل مؤلفاته، ويفسح المجال لهذا الاحتمال أن هذا الكتاب من أوائل مؤلفاته، فقد كتبه وهو في أوائل العشرينات من عمره، فلا غرابة أن يتغيّر اجتهاده! وقد ذكرنا نحن في هوامش الكتاب بعض آرائه واجتهاداته التي خالفها في كتبه الأخرى المتأخرة.

أما الجواب المفصّل، فقد رجعنا إلى تلك الأمثلة المذكورة فلم نجد

واحدًا منها يصلح مثالًا على تلك المخالفة المزعومة، فبعضها ينص شيخ الإسلام على خلافها في صفحة سابقة أو لاحقة، وبعضها سيق مساق الاعتراض والمناظرة، أو ساقه على لسان الخصم ثم نقضه.

ولنذكر مثالًا واحدًا يكشف ما ذكرنا:

ذكر الباحث أن المؤلف ساق في كتاب «التنبيه»: (٢/ ٥٩٦ و٦٦٦ من الطبعة الأولى) [ص٥٦٣ و٦٢٨ من هذه الطبعة] حديثَ «أصحابي كالنجوم..» مساق الاحتجاج، بينما ضعفه شيخ الإسلام في «الفتاوى».

وحينما رجعنا للموضعين وجدنا الواقع غير ما ذكرَه، ففي الموضع الأول استدل النسفي صاحب كتاب «الجدل» المردود عليه بالحديث، ثم ذكر شيخ الإسلام في تلك الصفحة أن الحديث مشهور في أصول الفقه، ثم بعده بصفحتين (ص٥٩٨) [ص٥٦٥] ذكر أنه يُعترض على النسفي باستدلاله بالحديث من وجوه أولها: الطعن في إسناده. ثم ذكر وجوهًا أخر. هذا بالنسبة للموضع الأول، فأين الاحتجاج المزعوم؟!

أما الموضع الثاني فالإحالة خطأ محض؛ لأنها إحالة على كتاب النسفي «فصول في الجدل» حيث ألحقناه في آخر كتاب «التنبيه» من (ص٦٤١- ٦٦٨) [ص٦٠٣-٦٢٩]. فليس هذا الموضع من كلام شيخ الإسلام أصلًا.

وسنكتفي هنا بذكر هذا المثال الذي يكشف ما وراءه من أمثلة، وندعُ استكمال نقد بقية الأمثلة إلى مقال سينشر في مجلة «الأصول والنوازل» إن شاء الله تعالى.

فبان بهذه القرائن مجتمعة ثبوتُ نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه شيخ الإسلام ابن تيمية، وذهبت تشكيكات من شكك أدراج الرياح، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

ونختم أخيرًا بما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بما يناسب ما نحن فيه، إذ هذه الأدلة والقرائن التي سقناها «تفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب.وهذا فيه إنصاف وعدل،وهو خير من دعوى البراهين القطعية التي يظهر عند التحقيق أنها شبهات وخيالات فاسدة!!

ومن قال:لا يجوز أن يحتج في هذا الباب إلا بالقطعي الذي لا يحتمل النقيض،قيل له: أولًا أنت أول من خالف هذا،فأنت دائمًا تحتج بما لا يفيد الظن الغالب فضلًا عن اليقين.

وقيل له ثانيًا: لا نسلّم، بل الواجب على كل إنسان أن يأتي بما هو الحق، فإن كان عنده علمٌ قاطع قال به،وإن كان عنده ظنٌّ غالب قال به، والمسائل التي تنازع بنو آدم فيها لأن يحصل للإنسان فيها ظنٌّ غالب خير من أن يكون في الحيرة والجهالة،أو يكون في التقليد أو الحجج الفاسدة كما هوالواقع كثيرًا»[1] اهـ.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد و آله وصحبه أجمعين.



(١) «بيان تلبيس الجهمية»: (٢/ ٣٧١).

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد صلاة وسلامًا دائمين إلى يوم الدين.

وبعد؛ فهذا أثَر جديد من آثار شيخ الإسلام أبي العباس أحمد ابن تيمية النُّميري الحرَّاني ـ رحمه الله تعالى ـ يظهر لأول مرة، بعد أن ظل دهرًا طويلًا طيّ الجهالة والنسيان، لم يُعْرَف له أَثَر، ولم يُسمع له بوجود في خزائن الخافقين، إلى أن يسَّر الله العثورَ عليه في زُوَيَّة من زوايا إحدى الخزائن الهنديَّة متجلببًا غير جلبابه، فالحمد لله على ما وفَّق ويسَّر.

ونرى في حفظ الله لهذا الكتاب وغيره من كتب الشيخ تصديقًا لما قاله تلميذه الحافظ ابن عبد الهادي (ت٧٤٤): «ولولا أن الله تعالى لطف وأعان ومنَّ وأنْعَم، وخَرَق العادة في حِفظ أعيان كتبه وتصانيفه= لما أمكن أحدًا أن يجمعها. ولقد رأيتُ مِن خَرْق العادة في حِفظ كتبه وجمعها، وإصلاح ما فسد منها، وردِّ ما ذهب منها ما لو ذكرته لكان عجبًا، يعلمُ به كل منصفٍ أن لله عناية به وبكلامه؛ لأنه يذب عن سنة نبيِّه ﷺ تحريف الغالِين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[1].

وكان من العناية الإلهية أن حَفِظَ لنا خُطبة هذا الكتاب ـ وهي عدة صفحات ـ في كتاب ابن عبد الهادي (العقود) كاملة؛ إذ سقطت من نسخة الكتاب الوحيدة، فبقيت لنا لِنُلحقها بمكانها.

وكتابنا هذا ردُّ كتاب معاصره برهان الدين النسفي الحنفي (ت٦٨٧)

(١) «العقود الدرية» (ص١٠٩ ـ ١١٠).

في الجـدل، ويعـرف بـ«فـصول في الجـدل»، أو «مقدمـة في الجـدل» أو «المقدمة البرهانية». وهذا الكتاب يمثِّل مرحلة متأخرة من مراحل التأليف في (علـم الجـدل)، إذ مُزِج علـم الجـدل بكثير مـن مـصطلحات ومباحـث المنطـق والفلـسفة، وعُـرف هـذا المـنهج بتطويـل العبـارة وإبعـاد الإشـارة، واسـتعمال الألفـاظ المـشتركة والمجازيـة في المقـدمات، ووضـع الظنيـات موضع القطعيات، إلى غير ذلك من التمويهات.

وقد لقيت هذه الطريقة رواجًا عند بعـض الفقهـاء والمـشتغلين بالطلـب في القرن السابع وما بعده بقليـل. والـذي غـرَّهم بهـذه الطريقـة، ودَفَعهـم إلى الاشتغال بها: ظنُّهم أنها تضبط لهم قواعـد الاسـتدلال، وتُـدرِّبهم عـلى إيـراد الشبه والاعتراضات والرد عليها... حتى وصل الحال بكثير منهم أن اعتـبروا هذا الجدل المُمَوَّه من أعلى درجات العلم الشرعي، وظنـوا أنـه يُمَكّـنهم مـن تحرير المسائل أبلغ تحرير!

والواقع أنهم خالفوا بذلك منهج السلف في الجدل الصحيح والمناظرة المثمرة، فاستحسنوا ما ذمَّه الـسلف، وجعلـوا الأصـول والقواعـد الـصحيحة عُرضـة للتـشكيك، وأعطـوا الطـلاب سـهامًا يُفَوّقونهـا إلى تلـك المـسلمات والقواعد. فكان من الواجب على مَن وهَبـه الله علـمًا وفقهًـا أن يتـصدى لهـذا الانحـراف بـنقض هـذه الطريقـة وبيـان فـسادها. فـأتى الـشيخُ عـلى هـذه «المقدمـة» مـن أولهـا إلى آخرهـا شرحًـا ونقـضًا، إذ يـشرحها عـلى طريقـة أصحابها ـ المتكلمين ـ ثـم يـنقض علـيهم بطـريقتهم وطريقـةِ أهـل الجـدل المحققين، فأظهر براعـة عجيبـة، وسـعة معرفـة بطرائـق الجـدليين بـأنواعهم: المتقـدمين والمتـأخرين، والمتكلمـين الممَـوِّهين، والأصـوليين المحققـين

والفقهاء.

وهذا الأثر الجديد يكشف لنا وجهًا من تفنُّن شيخ الإسلام في العلوم وإحاطته العجيبة بها، وبراعته النادرة فيها، وهذا الفن الذي كتب فيه الشيخ وهو «الجدل على طريقة المتكلمين» فنٌّ نادر، لم يتعرَّض أحد لنقده وشرحه قبل الشيخ ـ فيما نعلم ـ.

حقًّا إن الناظر لأول وهلة ليظن أن هذا الفن هو فن الشيخ الذي برز فيه واعتنى به وانقطع له. لكنَّ هذا الظن سرعان ما يزول إذا علم الناظر مقدارَ توسُّعه في الفنون الأخرى، وأنه بغير هذا الفن أشهر، وكتبه في غيره أكثر وأكبر، واسمع الآن لما يقوله خَصم الشيخ وقرينه كمالُ الدين ابن الزملكاني: «كان إذا سُئل عن فن من العلم ظنَّ الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أنَّ أحدًا لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك»[1].

فما هي إذًا إلا مِنَحٌ وفضائل يمنحها الله تعالى مَن يشاء مِن عباده، والله ذو الفضل العظيم.

وقد قدمنا بين يدي تحقيقه مباحث[2]:

أولًا: تمهيد في الجدل، ومناهج التأليف فيه، وأهم كتبه.

---

(١) «العقود» (ص١٣).

(٢) المبحث الثاني (التعريف بكتاب «التنبيه») كَتَبه محمد عزير شمس، وبقية المباحث كتبها عليُّ بن محمد العمران.

ثانيًا: التعريف بكتاب «تنبيه الرجل العاقل...» وفيه:

- قصة العثور على الكتاب.
- اسم الكتاب.
- تاريخ تأليفه.
- إثبات نسبته إلى المؤلف.
- منهج المؤلف فيه.
- إفادة العلماء منه.

ثالثًا: ترجمة برهان الدين النسفي صاحب «الفصول».

رابعًا: التعريف بالكتاب المردود عليه «فصول في الجدل» وفيه:

- اسمه.
- إثبات نسبته لمؤلفه.
- شروح الكتاب.
- نُسَخه الخطية.

خامسًا: وصف النسخة الخطية لكتاب «تنبيه الرجل....».

سادسًا: منهج التحقيق.

سابعًا: نماذج من المخطوطات.

وكان العمل في تحقيق الكتاب مناصفة، فمن أول الكتاب إلى (ص٢٩٤)[١] من عمل محمد عزير شمس، ومن (ص٢٩٥) إلى آخره إضافة إلى الفهارس العلمية واللفظية من عمل علي بن محمد العمران. ولا

---

(١) من الطبعة الأولى، و(ص٢٨١) من الطبعة الثانية.

يفوتنا أن نسجّل جميل شكرنا للشيخ محمد أجمل الإصلاحي على ملاحظاته القيّمة وقراءاته الموفّقة.

فها هو هذا الكتاب اليوم بين يدي كل باحث عن العلم والتحقيق، موطَّأةً أكنافُه، ميسَّرة سُبُلُ الإفادة منه. فأين العقول الظَّمآى إلى العلم، والأذهان المتعطشة للتحقيق لتنهل وترتوي؟!

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

كتبه

علي بن محمد العمران و محمد عزير شمس

٢٨ ربيع الآخر ١٤٢٥هـ

أولًا: تمهيد عن الجدل، ومناهج التأليف فيه، وأهم كتبه

* تعريف الجدل:

١ - لغة:

قال ابن فارس: «الجيم والدال واللام أصلٌ واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه»[١].

هذا من حيث أصل الكلمة، أما معنى الجدل في اللغة؛ فقد جاء في «اللسان»[٢]: «الجَدَل: اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وقد جَادله مُجادلة وجِدالًا. وجادله أي: خاصمه، والاسم: الجدل، وهو شدة الخصومة...».

وقد اختُلِف في اشتقاق «الجَدَل»؛ هل هو من «الجَدْل» أو «الجَدَالة» وهي الأرض، أو «الجَدال» أو «المجدل» أو «الجدول». وقد توسَّط الكوفي في هذا فقال: «وكأنَّ مادة (جَ، دَ، لَ) ترجع في جميع تصاريفها إلى معنى القوة والامتناع والشِّدة والإحكام، فيكون مشتقًّا من هذا المعنى الجامع الكليِّ، ومن كل واحدٍ من جزئياته باعتبار ما يشتركان فيه من ذلك المعنى»[٣].

٢ - اصطلاحًا:

تعددت تعريفات العلماء من جهة الاصطلاح، ونحن هنا نذكر أقرب

---

(١) «مقاييس اللغة»: (١/ ٣٤٤).

(٢) (١١/ ١٠٥).

(٣) «عَلَم الجَذل في عِلم الجَدَل» (ص١٣).

التعاريف وفاءً وشمولًا للمعنى الاصطلاحي.

عرَّفه القاضي أبو يعلى الفرَّاء (ت٤٥٨) فقال: «هو تردد الكلام بين اثنين إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه»[(١)].

وبنحو عبارته عرَّفه أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤) في «المنهاج»[(٢)].

وعرَّفه إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨) ـ بعد أن ساق له جملة تعاريف لم يرضها ـ فقال: «إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة»[(٣)].

أما نجم الدين الطوفي (ت٧١٦) فيقول في أحد تعاريفه: «إنه قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب، على وجهٍ يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب»[(٤)].

ويعرفه ابن خلدون في «المقدمة»[(٥)] بأنه: «معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصَّل بها إلى حِفظ رأي وهَدمه، سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره».

وقد كان لكثير ممن بحثَ في هذه القضية بعضُ المؤاخذات على هذه التعاريف؛ إذ رأوا أنها غير جامعة أو غير مانعة، إذ المقصود هنا تعريف

---

(١) «العدة»: (١/ ١٨٤).

(٢) «المنهاج في ترتيب الحِجاج» (ص١١).

(٣) «الكافية في الجدل» (ص٢١).

(٤) «عَلَم الجذل» (ص٣- ٤).

(٥) (ص٥٠٦).

«الجدل الأصولي» فلابد من إضافة ضابط «الأصول»، وكذلك لابد من التفريق بين كلٍّ من الجدل والمناظرة وعلم الخلاف، إذ الجدل أخص منهما(١).

* طرائق الجدل، ومناهج التأليف فيه:

لما كان التنوع والاختلاف حقيقة إنسانية طبيعية، وكان من ثمار هذا التنوّع الاختلافُ والتباينُ فيما يصلُ إليه الإنسان بتأمله وتفكيره، وإلى جانب هذا التنوع فإن الإنسان مفطور كذلك على التفاعل والتقاء الأفكار، والإفصاح عنها، وعرضها للحوار والجدل= نشأ عن ذلك: الحِجاج والنقاش وتبادل الأفكار واحتكاك بعضها ببعض(٢).

ولما كان مِن وَصْف القرآن أنه فرقان يفرِّق بين الحق والباطل، فلا بُدَّ أن يكون قد اشتمل على تقرير الحق وإبطال الباطل بطرقٍ شتَّى: بالمحاورة والمناظرة والمجادلة، بذكر الشبه ونقضها، والدعوة إلى مجادلة أهل الكتاب، وضرب الأمثال وحكاية المناظرات التي وقعت للسابقين، وقد أرسى في أثناء ذلك الدلائلَ الواضحة البيِّنة لأصول علم الجدل والمناظرة. وهكذا السنة النبوية جاءت بتقرير ذلك وشرحه، وسار الأمر على مثل ذلك في عصر الصحابة رضي الله عنهم والسلف، متبصرين بمنهج الوحيين الشريفين.

---

(١) انظر: «الكافية» (ص٢٠- ٢١)، ومقدمة العميريني لكتاب «الجدل» لابن عقيل (ص٣٢- ٤٤، ٩٣- ١٠٠)، و«الجدل عند الأصوليين» (ص١٤٣- ١٥٢) لمسعود فلوسي.

(٢) انظر: «تاريخ الجدل» (ص٧) لمحمد أبو زهرة، و«مناهج الجدل في القرآن» (ص٢٧) للألمعي.

والجدل بمعناه الاصطلاحي لم يكن فنًّا متميزًا عن غيره بقواعد وضوابط تجمعها كتب خاصة، بل كان فنًّا يستعمله العلماءُ ويَدْرُونَه، كما يعرفون بعض العلوم الأخرى كالأصول واللغة. ومع مرور الزمن وتناقص المعرفة، وضعف المَلَكة، واتساع رقعة المملكة الإسلامية، وإقبال الناس على الدين وتعلمه والتفقه فيه= دُوّنت كثير من العلوم الآلية والمقاصدية، وتطورت حركة التأليف في فنون العلم، حتى إن الفن الواحد قسم إلى فنون، مثل فن الجدل كان داخلًا في فن الخلاف إلا أنه بعد حين صار علمًا مستقلًا، صُنفت فيه الكتب والرسائل، واختلفت فيه المناهج والطرائق، ثم طرأ عليه ما طرأ على أكثر الفنون من قوة وضعف، بل وانحراف في مناهجه وقضاياه، خاصة تلك التي تأثرت بالعلوم العقلية والرسوم المنطقية التي ذهبت بفائدة الفن الحقيقية، وهي: تحرير الاستدلال الصحيح القائم على أساس الحجة القوية، والاستدلال المعتبر، والنظر الصحيح. بل أصبحت حقيقته مجرد شبهةٍ غامضة، وأساسٍ واه، وشَغَبٍ زائف.

ويمكننا أن نقول: إن المراحل التي مر بها علم الجدل ثلاث:

المرحلة الأولى: وهي طريقة السلف من الصحابة والتابعين ومَن سار على طريقتهم، طريقة القرآن والسنة، وتمتاز هذه الطريقة بما عبّر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية إذ يقول: «وكانوا ـ أي السلف من الصحابة فمَن بعدهم ـ يتناظرون في الأحكام، ومسائل الحلال والحرام بالأدلة المرضيَّة والحجج القويَّة، حتى كان قلَّ مجلس يجتمعون عليه إلا ظهر الصواب، ورجع راجعون إليه؛ لاستدلالِ المستدل بالصحيح من الدلائل، وعِلم المنازع أن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل. كمجادلة الصدِّيق لمَن نازعه

في قتال مانعي الزكاة، حتى رجعوا إليه، ومناظرتهم في جمع المصحف حتى اجتمعوا عليه، ومناظرتهم في حدّ الشارب، وجاحد التحريم، حتى هُدوا إلى الصراط المستقيم...»[١].

وهذا هو الجدل المحمود والمناظرة المرضيَّة، التي تُحِق الحق وتكشف الباطل، وتهدف إلى الرُّشد، مع ما يرجى من رجوع المناظر عن الباطل إلى الحق[٢].

هذه الطريقة كانت هي المعروفة المشهورة قبل أن يُفرد هذا العلم بمؤلفات مستقلة، وتدخله الداخلة من جهات عديدة، ستأتي الإشارة إليها.

وإذا جاز لنا أن نمثّل لهذه المرحلة، فيمكننا القول: إن الكتب الخلافية المتقدمة أصدق مثال عملي لعلم الجدل، يمكن للمتأمل فيها أن يستخلص كثيرًا من قواعد الفن وضوابطه الصحيحة، من مثل كتاب «الأم» للشافعي، خاصة مناظراته مع محمد بن الحسن وغيره من فقهاء العراق. وكتب ابن جرير الفقهيَّة «اختلاف العلماء» و«تهذيب الآثار». وكتب ابن المنذر «الأوسط» و«الإشراف» وغيرها.

المرحلة الثانية: وهذه المرحلة جاءت بعد تدوين أكثر العلوم في مصنفات خاصة، وتميُّز العلوم عن بعضها، وجاءت بعد استقرار المذاهب الفقهية، وتدوين المدونات الخاصة بكل مذهب، وجري العلماء والمتناظرين على انتصار كلٍّ لمذهبه وإضعاف مذهب المخالف بأيِّ طريق. وقد تزامن ذلك مع تأثر كثير من العلوم بالعقليَّات والمباحث المنطقية.

---

(١) «العقود الدرية» (ص٤٧ – ٤٨)، و«تنبيه الرجل العاقل» (ص٥).

(٢) انظر: «الكافية في الجدل» (ص٢٣).

من أجل ذلك كان الشيخ أبو حامد الإسفراييني يقول لطاهر العبَّاداني: لا تعلِّق كثيرًا مما تسمع مني في مجالس الجدل، فإن الكلام يجري فيها على ختل الخصم ومغالطته، ودفعه ومغالبته[١].

وكان الداعي إلى إفراد «علم الجدل» بالتصنيف مع أنه فرع من فروع علم النظر والخلاف= أنه «لما كان بابُ المناظرة في الرد والقبول مُتَّسِعًا، وكل واحدٍ من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عِنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابًا ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابًا وأحكامًا يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلًّا، وكيف يكون مخصومًا[٢] منقطعًا، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال» قاله ابن خلدون[٣].

وقد وصف لنا شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المرحلة وصفًا يكشف لنا حقيقتها وخصائصها وميزاتها وما لها وما عليها، فقال: «ثم صار المتأخرون بعد ذلك قد يتناظرون في أنواع التأويل والقياس بما يؤثر في ظن بعض الناس، وإن كان عند التحقيق يؤول إلى الإفلاس، لكنهم لم يكونوا يقبلون من المناظرة إلا ما يفيد ولو ظنًّا ضعيفًا للناظر.

---

(١) انظر «طبقات الشافعية الكبرى»: (٤/ ٦٢). وانظر ما علقه تاج الدين السبكي على هذا النص.

(٢) في المطبوعة: «مخصوصًا»، وما أثبته من نسخة أخرى، وهو أصح.

(٣) «المقدمة» (ص٥٠٦).

واصطلحوا على شريعةٍ من الجدل، للتعاون على إظهار صواب القول والعمل، ضبطوا بها قوانين الاستدلال، لتسلم عن الانتشار والانحلال. فطرائقهم وإن كانت بالنسبة إلى طرائق الأولين غير وافية بمقصود الدين، لكنها غير خارجةٍ عنها بالكلية، ولا مشتملةٍ على ما لا يؤثر في القضية. وربما كسوها من جودة العبادة، وتقريب الإشارة، وحسن الصياغة، وصنوف البلاغة ما يُحلِّيها عند الناظرين، ويُنَفِّقها عند المتناظرين، مع ما اشتملت عليه من الأدلة السمعية والمعاني الشرعية، والتحاكم فيها إلى حاكم الشرع الذي لا يُعزَل، وشاهد العقل المزكَّى المعدَّل.

وبالجملة؛ لا تكاد تشتمل على باطل محض ونُكْرٍ صرف، بل لابدَّ فيها من مخيل للحق، ومشتمل على عرف»[(١)].

وهذه المرحلة أو الطريقة نَسَبها ابنُ خلدون (ت٨٠٨) إلى البزدوي[(٢)]، قال: «وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال»[(٣)].

ولعل هذه النسبة تعود إلى أنه أول من ألَّف فيها، أو أول من اشتهر بها، لكنَّا نجد علماء آخرين يخالفون هذا الرأي؛ فيذكر النووي (ت٦٧٦) في «تهذيب الأسماء واللغات»[(٤)] أن أول من ألَّف فيها أبو علي الطبري

---

(١) «العقود» (ص٤٨- ٤٩)، و«تنبيه الرجل العاقل» (ص٥-٦).

(٢) هو: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام أبو الحسن الفقيه الحنفي، صاحب المختصر المشهور في الأصول (ت٤٨٢)، ترجمته في «تاج التراجم» (ص٢٠٥)، و«الفوائد البهية» (ص١٢٤- ١٢٥).

(٣) «المقدمة» (ص٥٠٦).

(٤) (٣/ ٤٨).

(ت٣٠٥)، بينما ذكر طاش كبري زاده أن أول من ألَّف فيه هو ابن القفَّال الشاشي (ت٥٠٧)، وسمّى غيرُهم غيرَ أولئك. ولعلّ هذا الاختلاف عائد إلى شمول علم الجدل لأكثر من فنٍّ جميعُها تُصنَّف تحت «علم الجدل» وهي: الخلافيَّات، وعلم المناظرة (آداب البحث)، وعلم الجدل[1].

وهنا نذكر الكتب المطبوعة في علم الجدل التي أُلِّفت على هذه الطريقة:

١- «التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» لأبي محمد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦)، وهو مطبوع ضمن مجموعة رسائل ابن حزم في المجلد الرابع منه سنة ١٤٠٣.

٢- «المنهاج في ترتيب الحِجَاج» لأبي الوليد الباجي المالكي (ت٤٧٤)، وهو مطبوع بتحقيق عبد المجيد تركي سنة ١٤٠٧ طبعة ثانية.

٣- «المعونة في الجدل»[2] لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الشافعي (ت٤٧٦)، وهو مطبوع بتحقيق علي العميريني، ثم طبعه عبد المجيد تركي.

٤- «المنتخل في الجدل» لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥)، وقد طبع أخيرًا بتحقيق الأستاذ علي العميريني.

٥- «الجدل على طريقة الفقهاء» لأبي الوفاء بن عقيل الحنبلي (ت٥١٣)، وقد نشره محققًا علي العميريني سنة ١٤١٨.

---

(١) انظر في فروع علم الجدل: مقدمة العميريني لكتاب ابن عقيل (ص٤٧- ٦٢)، ومقدمة عبد المجيد تركي لـ «المنهاج» (ص٦- ١٠).

(٢) وهو مختصر من كتابه الآخر «الملخص» وقد حُقق في جامعة أم القرى، ولم يُطبع.

٦- «المقترح في المصطلح في الجدل» لأبي منصور محمد بن محمد البَرْوي (ت٥٦٧). وقد طبع أخيرًا بتحقيق شريفة الموليحي.

٧- «الإيضاح لقوانين الاصطلاح» ليوسف ابن الجوزي (ت٦٥٦)، مطبوع بتحقيق الأستاذ فهد السدحان سنة ١٤١٣.

٨- «عَلَمُ الجَذَل في عِلْمِ الجَدَل» لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦)، مطبوع بتحقيق المستشرق فولفهارت هاينرشس، ألمانيا سنة ١٤٠٨.

ويمكننا أن نُدْرج في هذه المرحلة اتجاهًا آخر في التأليف، له ارتباط أوثق بعلوم المنطق والمباحث العقلية، وصناعة الحدود، مثل كتاب «الكافية في الجدل» لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨)، وهو مطبوع بتحقيق فوقيّة حسين محمد عام ١٣٩٩.

وعلى هذه الطريقة تندرج المقدمة الجدلية التي صَدَّر بها أبو الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣) كتابه الأصولي «الواضح»[١]، وطريقته فيه مخالفة في منهجها وأسلوبها ومباحثها كتابه الآنف الذكر. ومثلهما ما تضمنه كتابا الرازي (ت٦٠٦)، والآمدي (ت٦٣٠) من مباحث في علم الجدل.

المرحلة الثالثة: وهذه المرحلة بدأت واشتهرت على رأس القرن السادس على يد العَمِيدي[٢]، وصارت تُعرف بالطريقة العميدية، ولا خلاف

(١) (١/٢٩٦- ٥٣٠).

(٢) وهو: أبو حامد محمد بن محمد السمرقندي، ركن الدين العميدي، الفقيه الحنفي، كان مبرزًا في علم الخلاف، وله عدة تصانيف فيه، كمختصره الأصولي، و«الإرشاد» =

بين العلماء أنه أول مَن اخترع هذه الطريقة وصنف فيها، قال ابن خلكان: «كان إمامًا في فن الخلاف، خصوصًا الجُسْت[1]، وهو أول مَن أفرده بالتصنيف، ومَن تقدمه كان يمزجه بخلاف المتقدمين...»[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وفي ذلك الوقت ـ أي سنة ٦١٥ ـ ظهرت دولة المغل جنكسخان بأرض المشرق... وظهرت بدعٌ في العلماء والعُبَّاد، كبحوث ابن الخطيب، وجست العميدي، وتصوُّف ابن العربي...»[3].

وهي مرحلة جديدة الوجه واليد واللسان، وصفها ابن خلدون بقوله: «وهي عامة في كل دليل يُستدل به من أيِّ علمٍ كان، وأكثره استدلال، وهو من المناحي الحسنة، والمغالطات فيه في نفس الأمر كثيرة، وإذا اعتبرنا النظر المنطقي كان في الغالب أشبه بالقياس المغالطي والسوفسطائي»[4].

= و«النفائس» وغيرها، توفي سنة (٦١٥) ببخارى. انظر «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٥٧)، و«الجواهر المضية»: (٣/ ٣٥٥)، و«تاج التراجم» (ص٢٤٨)، و«السير»: (٢٢/ ٧٦)، و«تاريخ الإسلام» (وفيات ٦١٥) (ص٢٦٣)، و«الأعلام»: (٧/ ٢٧).

(١) الجُسْت: كلمة فارسية معناها البحث والفحص والتقصِّي، ثم أصبحت عَلَمًا على فنٍّ من فنون علم الخلاف والجدل، وهو المبني على طريقة الفلاسفة والمتكلمين. انظر: «المعجم الفارسي ـ فرهنك فرزان» (ص٣٠١) للدكتور طبييان، و«تكملة المعاجم العربية»: (٢/ ٢١١) لدوزي.

(٢) «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٥٧). وانظر «مقدمة ابن خلدون» (ص٥٠٦- ٥٠٧).

(٣) «جامع المسائل ـ الأموال السلطانية»: (٥/ ٣٩٦- ٣٩٧)، ونحوه في «الصواعق المرسلة»: (٣/ ١٠٧٨) لابن القيم، و«مختصره»: (٢/ ٤٣٥ ـ أضواء السلف) للموصلي.

(٤) «المقدمة» (ص٥٠٦- ٥٠٧).

ووصفها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وصفًا بليغًا دقيقًا فقال: «ثم إن بعض طلبة العلوم من أبناء فارس والروم، صاروا مولَعِين بنوع من جدل المموِّهين، استحدثه طائفة من المشرقيين، وألحقوه بأصول الفقه في الدين، راوغوا فيه مراوغة الثعالب، وحادوا فيه عن المسلك اللاحب، وزخرفوه بعبارات موجودة في كلام العلماء قد نطقوا بها، غير أنهم وضعوها في غير مواضعها المستحقَّة لها، وألَّفوا الأدلة تأليفًا غير مستقيم، وعَدَلوا عن التركيب الناتج إلى العقيم.

غير أنهم بإطالة العبارة، وإبعاد الإشارة، واستعمال الألفاظ المشتركة والمجازية في المقدمات، ووضع الظنيات موضع القطعيات، والاستدلال بالأدلة العامة ـ حيث لها دلالة ـ على وجهٍ يستلزم الجمعَ بين النقيضين، مع الإحالة والإطالة، وذلك من فِعْل غالط أو مغالط للمجادلة، وقد نهى النبي ﷺ عن أغلوطات المسائل= نَفَق ذلك على الأغتام الطَّماطم، وراج رواج البَهْرَج على الغِرِّ العادم، واغترَّ به بعض الأغمار الأعاجم، حتى ظنُّوا أنه من العلم بمنزلة الملزوم من اللازم، ولم يعلموا أنه والعلم المقرِّب متعاندان متنافيان[1]، كما أنه والجهل المركب متصاحبان متآخيان...»[2].

وقد نقل الحاج خليفة في «كشف الظنون»[3] عن بعض العلماء قوله:

---

(١) وقد قال الذهبي في ترجمة العميدي المتقدم ذكره: «وليس علمه مما يُرشد إلى الله والدار الآخرة، ولا هو من عُدة القبر، فالله المستعان». «تاريخ الإسلام»، وبنحوه في «السير».

(٢) «العقود الدرية» (ص٤٩- ٥٠)، و«تنبيه الرجل» (ص٦-٧).

(٣) (١/ ٥٨٠).

«إياك أن تشتغل بهذا الجدل الذي ظهر بعد انقراض الأكابر من العلماء (يشير إلى جدل العميدي) فإنه يبعد عن الفقه، ويضيع العمر، ويورث الوحشة والعداوة، وهو من أشراط الساعة، كذا ورد في الحديث، ولله دَرُّ القائل:

أرى فقهاء هذا العصر طُرًّا أضاعوا العلم واشتغلوا بلِمْ لِمْ
إذا ناظرتهم لم تَلْق منهم سوى حَرْفَيْنِ لِمْ لِمْ لا نُسَلِّمْ»

وهذا هو الجدل المذموم الذي منه ما يكون محرمًا، قال إمام الحرمين الجويني: «فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو ليُلْبَس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به تعرُّفٌ ولا تقرُّبٌ... إلى غير ذلك من الوجوه المنهيِّ عنها»(١).

وهذه الطريقة المخترعة يبدو أنها لقيت رواجًا في القرن السابع في أوساط الطلبة والمتفقهة، تدل على ذلك عبارةُ ابن خلكان ــ لما ذكر طريقة العميدي ــ «وهي مشهورة بأيدي الفقهاء»(٢)، وكذلك كَثُرت في هذه الطريقة الشروح والتآليف(٣)، وتدل عليه عبارة شيخ الإسلام المذكورة آنفًا. من أجل ذلك رأى شيخ الإسلام أنه يجب التصدِّي لهذه الطريقة وتفنيد ما فيها من الخطأ والباطل(٤)، وذلك بنقض كتاب يُمَثِّل هذه الطريقة، وهو «فصول في الجدل» لبرهان الدين محمد بن محمد النسفي الحنفي المتوفى

---

(١) «الكافية في الجدل» (ص٢٢).
(٢) «الوفيات»: (١/ ٢٥٧).
(٣) انظر ما سيأتي في المقدمة، و«مقدمة ابن خلدون» (ص٥٠٧).
(٤) انظر «الصواعق المرسلة»: (٣/ ١٠٧٩ - ١٠٨٠).

سنة (٦٨٧)، وقد ذكر ابنُ خلدون النسفيَّ على أنه أحد المؤلفين في هذه الطريقة الذين سلكوا مسلك العَمِيدي[١].

وقد زادت قناعةُ شيخ الإسلام بنقض هذه الطريقة بعد ما طُلِب إليه أن يكتب ما يكشف مُشكلها ويفتح مُقْفَلَها، ويبين ما فيها من زللٍ وخَطَل، حتى يتبين لمن سلكها من الطلاب أنه في طريق لا يهدي إلى الهدى والرشد، ولا يوصل إلى حقيقة، وإن أخذوا من الجدل الصحيح ما فيه من الرسوم والألفاظ تمويهًا دون حقائقه ومعانيه، وذلك بمنزلة ما في الدرهم الزائف من العين!

إلا أن رواج هذه الطريقة لم يلبث طويلًا، فسرعان ما هُجِرت وانفضَّ الطلابُ عن الاهتمام بدراستها، والعلماءُ عن التأليف فيها[٢]، لما فيها من التعقيد وصعوبة المسلك، مع بُعْدها عن العلم الصحيح الذي يورث الفقهَ، والعلمَ النافع.



---

(١) «المقدمة» (ص٥٠٧)، وقد وهم كثير من الباحثين في تعيين «النسفي» في نص ابن خلدون هذا، وليس هو إلا صاحبنا.

(٢) وانظر «مقدمة ابن خلدون» (ص٥٠٧).

ثانيًا: التعريف بكتاب
«تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل»

*** قصة العثور على الكتاب:**

كان يُظنّ أن الكتاب مفقود، لم يبقَ منه إلا مقدمته التي اقتبسها ابن عبد الهادي في «العقود الدرية»[1]، حتى منَّ الله عليَّ بالعثور عليه في مكتبة رضا بمدينة رامفور بالهند، عندما زرتُها لأول مرة قبل ثلاث سنوات بحثًا عن مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية. فقد وجدتُ في الفهرس القديم للمكتبة[2] ذكرَ مخطوطة بعنوان كتاب «الفرق» لابن عقيل الحنبلي، ولما اطلعتُ عليها وقرأتُ فيها وجدتُ أنها في «الجدل»، وبعد التأمل فيها ظهر لي أنها في الردّ على كتابٍ مؤلَّفٍ في الجدل. ومن حسن حظي وجدتُ في المكتبة بعض المخطوطات في هذا الفن، من بينها كتاب «الفصول» لبرهان الدين النسفي (ت٦٨٧)، وبعد المقارنة بينها وبين المخطوطة السابقة توصلتُ إلى أن الأخيرة هي المقصودة بالرد في المخطوطة المشار إليها، فاستبعدتُ أن يكون مؤلفها ابن عقيل (ت٥١٣)؛ لأنه توفي قبل النسفي بمدة طويلة.

ثم بدأت أبحث عن المؤلف الحقيقي الذي عاش في الفترة ما بين ٦٨٧ (تاريخ وفاة النسفي) و٧٥٩ (تاريخ نسخ المخطوطة)، وترجَّح لدي بقرائن

(١) (ص٤٥- ٥١).

(٢) (١/ ٥١٢).

متعددة أنه شيخ الإسلام ابن تيمية، كما سيأتي ذكرها. وقد طلبتُ من القائمين على المكتبة تصوير المخطوطة للدراسة المتأنية، وبعد جهد جهيد وصبرٍ طويل حصلنا على مصوَّرته الثانية بعد ما ضاعت مصوَّرتُه الأولى التي أرسلت إلينا بالبريد المسجَّل. فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

*** اسم الكتاب:**

ذكر ابن عبد الهادي في «العقود الدرية»[1] أن عنوان هذا الكتاب: «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل»، وقال: إنه في مجلد، وهو من أحسن الكتب وأكثرها فوائد. ثم نقل مقدمته. وذكره في كتابه «مختصر طبقات علماء الحديث»[2] بعنوان «تنبيه الرجل العاقل على تمويه المجادل في الجدل الباطل».

أما الصفدي وابن شاكر الكتبي فذكراه بعنوان: «تنبيه الرجل الغافل على تمويه المجادل»[3]، وذكره الحاج خليفة في «كشف الظنون»[4] بعنوان «تنبيه الرجل الغافل على تمويه الجدل الباطل»، وقال: «هو كتاب كبير في الجدل، أوله: الحمد لله العليم القديم». و«القديم» تحريف «القدير». وغالب الظن أن «الغافل» تصحيف «العاقل»، ويمكن توجيه صحته بأن يقال: إن هذا الكتاب يُنبِّه الغافلَ على ما في كتاب الجدل من الباطل، ليكون بمأمنٍ من الخطر. أما «العاقل» على ما ذكره ابن عبد الهادي فالمقصود به أن

(١) (ص٤٥).
(٢) (٤/ ٢٨٩).
(٣) انظر «الجامع لسيرة شيخ الإسلام» (ص٢٩٣، ٣١٦، ٣٣١).
(٤) (١/ ٤٨٧).

الكتاب تنبيهٌ للشخص الذي يَعقِلُ مثل هذه المباحث الجدلية على تمويهات الجدليين المتأخرين. وهذا هو الراجح في نظرنا، وقد اخترنا أن يكون العنوان «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل» كما في «العقود الدرية»، وما في المصادر الأخرى مقارب له.

*** تاريخ تأليفه:**

نحسب أن شيخ الإسلام ألَّف هذا الكتاب في المرحلة الأولى من حياته في أثناء إقامته بدمشق قبل سفره إلى مصر سنة ٧٠٥. ومما يستأنس به في ذلك أن الشيخ لم يُشِر في هذا الكتاب إلى شيء من مؤلفاته وكتاباته، مع أنه كثير الإحالة إليها في كتبه إمّا إجمالًا كقوله: «كما بُسِط ذلك في موضع آخر»، أو بتحديد عنوان كتابه. ولم يفعل هذا في الكتاب الذي بين أيدينا.

ثم إن ميلَه إلى السجع في مقدمة الكتاب ــ كما صنع في مقدمة «الصارم» و«الإبطال» ــ وكلامه على بعض الأحاديث الواردة في الكتاب باختصار، واهتمامه بأمر اللغة والنحو والتنبيه على اللحن، كلُّ ذلك يشير إلى قِدَم تأليفه، وأنه من أوائل كتبه التي ألَّفها، فلم نعهد منه هذا في المرحلة الأخيرة من حياته.

*** إثبات نسبته إلى المؤلف[1]:**

وصلت إلينا نسخة فريدة من الكتاب كتبت سنة ٧٥٩، وهي في مكتبة

(١) هذا ما كنا ذكرناه في مقدمة الطبعة الأولى، ثم زدناها عددًا وبيانًا في مقدمة الطبعة الثانية، وهي بين يديك.

رضا في رامفور بالهند برقم [٢١٧٠]. وقد كانت في فهرسها القديم (١/ ٥١٢) منسوبةً إلى ابن عقيل الحنبلي. وبعد الاطلاع على النسخة ودراستها ظهر أنها ليست لابن عقيل، فإنه توفي سنة ٥١٣، والكتاب يناقش «الفصول في الجدل» لبرهان الدين النسفي المتوفى سنة ٦٨٧، وهو متأخر عن ابن عقيل كما نرى.

وكان علينا أن نبحث عن المؤلف الحقيقي له في الفترة بين (٦٨٧-٧٥٩ تاريخ وفاة النسفي وتاريخ كتابة النسخة). وبما أن الملزمة الأولى من النسخة ناقصة، فذهبت بعشر أوراق تحتوي على مقدمة الكتاب والكلام على بعض الفصل الأول من «الفصول»، كان لابدّ من دراسة النسخة والتأمل فيها لعلنا نهتدي إلى المؤلف الحقيقي. وبعد عكوفنا على النسخة والقراءة المتأنية فيها وجدنا قرائن تُشير إلى أن المؤلف هو شيخ الإسلام، ثم توصلنا إلى القطع بذلك بعدما وجدنا نصوصًا مقتبسة منه في «إعلام الموقعين» لابن القيم.

أما القرائن فكانت عديدة:

منها: أن المترجمين لشيخ الإسلام ذكروا له كتابًا في الجدل بعنوان «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل». والكتاب الذي بين أيدينا نقدٌ لأصحاب الجدل الباطل وبيانٌ لتمويهاتهم، ولا نعرفُ أحدًا غيره ألَّف على هذا النحو في الرد على الجدليين المتأخرين.

ومنها: أن شيخ الإسلام كان في هذه الفترة التي حددناها، أي بعد وفاة النسفي ٦٨٧، وقبل تاريخ النسخة ٧٥٩. ولا نعرف أحدًا غيره برز في هذه الفترة للرد على الجدليين.

ومنها: أن في الكتاب ذكر «تمويه» الجدليين والجدل «المموّه» وأصحاب الجدل «المموّهين» ومشتقاته بكثرة، وإذا قرأنا مقدمة الكتاب التي اقتبسها ابن عبد الهادي في «العقود» عرفنا أن المقصود الاصلي من الكتاب نقد جدل «المموّهين» وبيان «تمويهاتهم».

ومنها: أن هذه المقدمة المقتبسة فيها أن المؤلف يأخذ في تمييز حقّه من باطله وحالِيه من عاطله بكلام مختصر، والنسخة كلها تحوي نقد كتاب النسفي المذكور وتمييز حقّه من باطله وتمييز صحيحه من سقيمه.

ومنها: أن في الكتاب موضوعاتٍ وأبحاثًا اشتهر شيخ الإسلام بالحديث عنها، منها نقله لكلام الإمام أحمد: «ينبغي للمتكلم في الفقه أن يجتنب هذين الأصلين». وقوله: «أكثر ما غلط الناس من جهة التأويل والقياس»، وبيانه لمعناه (ص٢٠٥). وانظر نحو هذا الكلام في «قاعدة في الاستحسان» (ص٧٤) و«مجموع الفتاوى» (٧/ ٣٩١، ٣٩٢).

وتكلم في موضوع النهي عن التشبه بالأعاجم والكفّار (ص٢٥٧-٢٥٩). وقد فصَّل فيه الكلام بما لا مزيد عليه في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم».

وتكلم في موضوع التنافي (ص٣٩٧ وما بعدها)، ونحوه في «الرد على المنطقيين» (ص٢٠٥، ٢٠٦).

وهناك موضوعات أخرى أشرنا إلى ما ورد منها ما يماثلها في كتبه الأخرى.

هذه القرائن وغيرها أرشدتنا إلى أن الكتاب من تأليفه، ثم وجدنا تلميذه

العلامة ابن قيم الجوزية ذكر في «إعلام الموقعين» (٥/ ٥٤٦- ٥٨١، ٦/ ٥- ٤٠) مبحثًا طويلًا في حجية قول الصحابي، وكلُّه منقول من هنا دون عزو مع إضافات (ص٥٢٩- ٥٥٦)، على طريقته في نقل كلام شيخه بعزوٍ أو بدون عزوٍ. وهذا مما يقطع بصحة نسبته إلى شيخ الإسلام.

*** منهج المؤلف فيه:**

الكتاب الذي بين أيدينا يبحث في موضوع الجدل الأصولي، وينقد طريقة الجدليين المتأخرين ويبيِّن ما فيها من الخطأ والصواب، ويميِّز بين القشر واللباب. وهو كما ذكرنا ردٌّ على كتاب «الفصول في الجدل» لبرهان الدين النسفي (٦٨٧)، ومنهجه فيه أنه يقتبس شيئًا من كلام النسفي، ويُعقِّب عليه بالشرح أولًا ثم الردّ عليه ثانيًا، ويأتي بوجوهٍ كثيرة لبيان فساد كلامه. وإذا كان عنده شيء من اللحن أو مخالفة في اللغة يُنبِّه عليه ويذكر صوابه. وإذا كان في كلامه ما يوافق الحق والصواب أبرزَه وأيَّده فيه، ولكنّه ينتقده بتطويل الكلام وتكثير المقدمات وتغيير العبارة بما لا فائدة فيه. ويقدِّم المؤلف بعض الفصول بمقدّمات مفيدة تساعد على فهم الموضوع، كما فعل في مبحث القياس والاستصحاب وحجية قول الصحابي وغير ذلك.

وقد التزم المؤلف بالردّ على النسفي من أول كتابه «الفصول» إلى آخره، فلم يترك منه فقرةً إلّا اقتبسها وتكلَّم عليها، والتزم الترتيب نفسه، إلّا في فصل «التنافي بين الحكمين» (ص٣٩٧)، فقد تأخّر عند المؤلف مع أنه في أول الكتاب بعد «فصل التلازم» في الأصل وجميع شروحه. ولعلَّ النسخة التي اطلع عليها شيخ الإسلام من «الفصول» كانت مضطربة في الترتيب.

ونرى أن إخراج هذا الكتاب لأول مرة يُقدِّم للباحثين مادةً جديدة لدراسة آراء شيخ الإسلام في موضوع الجدل الأصولي، فالكتاب فريدٌ في بابه، لم نجد له مثيلًا في الكتب التي أُلِّفت في الجدل. ثم إن اهتمام الشيخ بنقد كتاب كاملٍ من أهم الكتب المؤلفة على طريقة المتأخرين يزيد من قيمة الآراء والنظرات التي وردت فيها، ونستطيع أن نستخلص منه رأيه في كلّ مبحث من مباحث الجدل. ونرى أن أكثر هذه الأبحاث جديدة لنا، فلم نجد من قبلُ إلا نتفًا مما يتعلق بها في كتبه المعروفة.

وعلى هذا فما في هذا الكتاب من الأبحاث المتعلقة بالتلازم والتنافي والدوران والقياس وتخصيص القياس وتعدية العدم وتوجيه النقوض والتمسك بالنصّ والأمر والنهي والتمسك بالنافي وقول الصحابي والإجماع المركب والاستصحاب وغيرها، وما فيه من الردّ على الجدليين المموّهين في هذه الموضوعات، يدفعنا إلى دراسته دراسة متأنية، والمقارنة بينه وبين ما يشبهها من المباحث في كتبه الأخرى.

ولا يمكننا في هذه المقدمة أن نتناول آراءه في الكتاب بالبحث والتحليل والمقارنة، فهذه مهمة الباحث المتفرغ لهذا الموضوع. وإنما ننبِّه هنا على أمرٍ يجب الاهتمام به عند دراسة آراء الشيخ في الكتاب، وهو أن الشيخ كثيرًا ما يُعقِّب كلامَ البرهان النسفي بما يشرحه ويُوضحه، فلا يُؤخذ منه أنه يؤيِّده وينصره، بدليلِ أنه يأتي فيما بعد بما يُبيِّن فساده من وجوهٍ كثيرة. وكذلك يفعل في ذكر المقصود من منع المعترض وجواب المستدّل (أو النسفي) عنه، فالشيخ يذكر أولًا المقصود من الاعتراض والجواب، ثم يُعقب عليه بكلام من عنده. وأحيانًا يذكر وجوهًا من الاعتراض على لسان المعترض أو المستدل جريًا على طريقة الجدليين، ثم يقول: إنها لا طائل

تحتها. وأحيانًا يتكلم بعد افتراضِ شيء، ويتوسَّع في الكلام، ثم يُبيِّن أن هذا الافتراض ليس بصحيح. والأمثلة على ذلك كثيرة مبثوثة في الكتاب.

وينبغي أن يكون القارئ والدارس على معرفةٍ بالغرض الأصلي من تأليف هذا الكتاب، فقد كان قصدُ الشيخ فيه التمييز بين الجدل الصحيح والباطل، والتنبيه على ما في كلام الجدليين المموّهين من المغالطات، وما يسلكونه من الطرق المعوجّة للوصول إلى المقصود. وقد نبَّه الشيخ كثيرًا على هذا الغرض في أثناء كلامه. يقول في موضع (ص٤٢١): «واعلم أن نكت هؤلاء المموِّهين إذا صحَّ بعضُها وكان مبنيًّا على أصول الفقه، فإنه لابدّ من حشوٍ وإطالة، وذِكْر ما لا يفيد، ووقف الاستدلال على ما لا يتوقف، وإدخال ما ليس من مقدمات الدليل في المقدمات، فهي دائرة بين تغليط وتضييع، وبين الإحالة والإطالة، وبين الباطل الصريح والحشو القبيح». ونحو هذا الكلام عنده كثير، فعلينا عند دراسة آراء الشيخ أن لا ننسب إليه ما هو منه برئ، وإنما ورد ما ورد منه في كلامه على لسان المعترض أو المستدل.

وبالإضافة إلى مباحث الجدل والأصول يوجد في الكتاب آراء جديدة للشيخ في النحو واللغة، ونخصُّ بالذكر هنا كلامه في المصدر الصناعي (ص٢٥٠- ٢٥٦)، فقد أطال الكلام حوله، وبيَّن ما هو على الجادة منه مما ليس كذلك، وقد ردَّ هنا على النحويين وفصَّل تفصيلًا لا يوجد في كتب النحو القديمة والجديدة التي رجعنا إليها.

*** إفادة العلماء منه:**

وقفنا ولله الحمد على ثلاثة من العلماء اقتبسوا من هذا الكتاب:

١- الإمام محمد بن أحمد بن عبد الهادي (ت٧٤٤)، فقد ذكر الكتاب وأثنى عليه، وساق خطبته كاملة في ترجمته لشيخ الإسلام ابن تيمية «العقود الدرية» (ص٤٥- ٥١).

٢- الإمام ابن قيم الجوزية (ت٧٥١) في كتابه «إعلام الموقعين» فقد نقل نصًّا طويلًا في الكلام على الاحتجاج بأقوال الصحابة، مع بعض التصرف كعادة ابن القيم في نقله عن الشيخ، وهذا النقل في (٥/ ٥٤٦- ٥٨١)، (٦/ ٥- ٤٠) وهو في «التنبيه» (ص٥٢٩- ٥٥٦).

٣- الإمام علاء الدين المرداوي (ت٨٨٥) في كتابه «التحبير في شرح التحرير» (١/ ٢١٢- ٢١٣)، ونصه: «قال الشيخ تقي الدين في الرد على الجست[1]: «النظر له معان عدة. منها: نظر العين كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣، ٢٥].

ومنها: نظر القلب كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

ومنها: معنى العطف والرحمة كقوله: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧].

ومنها: معنى الانتظار كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾ [الزخرف: ٦٦]، ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣]، ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ

---

(١) وقع في مطبوعة «التحبير»: «الجشت»، وهو تصحيف. وقد تقدم تفسير «الجست» (ص٤١).

﴿ ٱلۡمُرۡسَلُونَ ﴾ [النمل: ٣٥].

ومنها: معنى المقابلة والمحاذاة، يقال: داري تناظر دارك، أي: تقابلها، والموضع الفلاني ينظر إلى جهة كذا، أي: يقابله ويحاذيه.

ومنه النِّظْر: لأنه يقابل الآخر ويناظره، ويُسَمَّى المتحاجان متناظرين؛ لأنهما متقابلان تقابلَ الشيئين المتواجهين، ولأنهما متعاونان على النظر الذي هو التفكر والاعتبار، طلبًا لإدراك العلم وبيانه.

والمعنى الأول أظهر عند أهل العربية. وإلى المعنى الثاني صَغو الجدلين» انتهى.

ويبدو أن هذا الاقتباس من أوائل كتاب «التنبيه»، وأوائله ساقطة من نسختنا كما سلف.



ثالثًا: ترجمة برهان الدين النَّسَفي صاحب «الفصول»[1]

لم تُسعِف المصادر التي ترجمت للنسفي بتفصيل كاف يكشفُ عن مختلف جوانب حياته، بل حتى تلك المعلومات المقتضبة يتناقلها اللاحق عن السابق دون إضافة تُذكر سوى التصرف في بعض العبارات. ونحن هنا نجمع بين ما تفرق من معلومات ونسوقها على النحو التالي:

هو: محمد بن محمد بن محمد أبو الفضل[2] برهان الدين النَّسَفي الحنفي.

ولد النَّسَفي نحو سنة ستمائة (٦٠٠) على ما قاله تلميذه الفُوَطي، وجزم البعض أنه ولد في تلك السنة، وقيل: سنة (٦٠٦) وهي سنة وفاة الرازي صاحب «مفاتيح الغيب» الذي اختصره النسفي.

والنسفي نسبةٌ إلى مدينة «نَسَف» بفتح النون والسيف، وهي مدينة كبيرة

---

(١) أهم مصادر ترجمته: «مرآة الجنان»: (٤/ ٢٠٠)، «دول الإسلام»: (٢/ ٢١١)، «تاريخ الإسلام»: (وفيات ٦٨٧ ص٣١٧)، «العبر»: (٣/ ٣٥٥)، «السير»: (ص٢٣٢- الجزء المفقود)، «الوافي بالوفيات»: (١/ ٢٨٢)، و«تذكرة النبيه»: (١/ ١٢٠)، و«درة الأسلاك»: (١/ ق١١٤)، و«الجواهر المضية»: (٣/ ٣٥١)، و«المنهل الصافي»: (١/ ٢٦٥)، و«تاج التراجم» (ص٢٤٦)، و«شذرات الذهب»: (٥/ ٣٨٥)، و«طبقات المفسرين»: (٢/ ٢٥٠)، «كتائب أعلام الأخيار» رقم ٥٣٥، و«الطبقات السنية» رقم (٢٢٩٦)، و«الفوائد البهيّة» (ص١٩٤)، و«هدية العارفين»: (٢/ ١٣٥)، و«الأعلام»: (٧/ ٣١).

(٢) وقيل: أبو الفضائل.

من مدن بلاد ما وراء النهر[1].

برز النسفي في العلوم العقلية، كالفلسفة، والكلام، والمنطق، والأصول، وله بعض التصانيف في الخلاف والتفسير، وقد أثنى عليه غير واحد في هذه الفنون.

قال تلميذه ابن الفُوَطي (ت٧٢٣) كما في «الوافي»: «شيخنا المحقق، العلامة الحكيم، له التصانيف المشهورة. كان في الخلاف والفلسفة أوحد، مُتِّع بحواسِّه، وكان زاهدًا».

وقال الذهبي (ت٧٤٨) في «دُوَلِه»: «العلامة البرهان النسفي، المتكلم، شيخ الفلسفة ببغداد، صاحب التصانيف في الخلاف».

وأثنى عليه كل مَن ترجم له بنحو ما سبق، إلا أن اللكنوي (ت١٣٠٤) وصفه بأنه كان «محدِّثًا»! وهذا الوصف تفرَّد به اللكنوي، ولم نجد ما يؤيده، بل وجدنا كل الدلائل تشير إلى عدم اشتغال النسفي بالحديث وقلة بضاعته فيه ـ كما هو حال أكثر من اشتغل بالعلوم العقليَّة ـ.

قال شيخ الإسلام في كتابنا هذا[2]: «هؤلاء المتأخرون من الخلافيين ونحوهم من المتفقِّهة أقل الناس علمًا بالحديث وأبعدهم عن ضبطه ومعرفته، ولعل أحدهم أو أكثرهم لا يَعرفون مظانَّ طلب الأحاديث... ويكفي دليلًا على ذلك أن هذا المصنف [أي النسفي] ذكر في كتابه هذا عدة أحاديث، عامتها ليست محفوظة عن رسول الله ﷺ، مع أن في الباب الذي

(١) «معجم البلدان»: (٥/ ٢٨٥)، و«بلدان الخلافة الشرقية» (ص٥١٣).

(٢) (٢/ ٥٠٤-٥٠٦).

يذكره عدة أحاديث صحاح مشهورة...».

وقال الذهبي في «السير»[1]: «وما علمته روى حديثًا ولا تشاغل في الأثر».

فإن قيل: إن استجازة الحافظ البرزالي (ت٧٣٩) منه في سنة (٦٨٤)[2] تدل على أنه له تشاغلًا بالرواية. فيقال: ذلك غير لازم؛ لأنه قد يطلب منه الإجازة لِمَا صحَّت له روايته من كتب الفقه والخلاف ونحوها، أو كتبه التي صنَّفها هو، ولو صح أن له رواية بكتب الحديث فلا يعني أن يوصف من أجل ذلك بالمحدِّث. مع أن البرزالي واسع الرواية جدًّا، ويروي عن كل أحد.

*** مصنفاته**[3]:

ترك النسفيُّ جملةً من التصانيف أكثرها في العلوم العقلية والمباحث الفلسفية، حتى تفسيره (مختصر تفسير الرازي) أكثر مسائله قضايا فلسفية وجدلية. وهذا ذكر مصنفاته مرتبةً على الحروف:

١- التراجيح (خ) ولدينا نسخة منه.

٢- دفع النصوص والنقوض (خ) ولدينا نسخة منه.

٣- رسالة في الدور والتسلسل.

٤- رسالة في العشق (خ).

---

(١) الجزء المفقود منه (ص٢٣٢) تحقيق عبد السلام علُّوش.

(٢) ذكرها في «تاج التراجم» (ص٢٤٧).

(٣) انظر «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان: (٩/ ١٢٨- ١٢٩).

٥- شرح أسماء الله الحسنى (خ). ويُسمَّى «مشارق الأنوار».

٦- شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

٧- شرح الرسالة القدسية بأدلتها البرهانية للغزالي.

٨- شرح منشأ النظر.

٩- الفصول في الجدل، ويسمَّى أيضًا (المقدمة البرهانية، ومقدمة في الجدل)، وهو الذي رد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه هذا وسيأتي تفصيل القول فيه.

١٠- الفوائد.

١١- القوادح الجدلية (خ) ولدينا منه نسخة.

١٢- كشف الحقائق وشرح الدقائق في تفسير كلام رب العالمين، ويسمى أيضًا بـ: الواضح في تلخيص تفسير القرآن للرازي. وهو مختصر من تفسير الرازي «مفاتيح الغيب»، ذكره جل من ترجم له، وله نسخة خطيَّة وحيدة في كوبريللي بإستانبول، طبع منه تفسير سورة الناس في دار البحوث للدراسات الإسلامية بدبي بتحقيق د/ عيادة الكبيسي.

١٣- مطلع السعادة.

١٤- مكارم الأخلاق. طبع بتحقيق أخينا أبي الفضل القونوي في بيروت عام ٢٠١١م.

١٥- منشأ النظر في علم الخلاف (خ) ولدينا منه نسخة في عدة أوراق، وقد شرحه غير واحد، منهم: المؤلف، والبابرتي.

* شيوخه وتلاميذه:

لم تنص المصادر على أحد من شيوخ النَّسَفي.

أما تلاميذه فقال الذهبي: «وتخرج به خلق»، لكن لم نقف إلا على خمسة وهم:

١- ابن الفُوَطي (ت٧٢٣)[١].

عبد الرزاق بن أحمد بن محمد الصابوني الحنبلي الحافظ، المعروف بابن الفُوَطي نسبة إلى الفُوَط التي كان يبيعها.

٢- ابن الصاحب (ت٦٨٥)[٢].

هارون بن محمد شرف الدين الجويني، صاحب ديوان الممالك.

٣- البِرزالي (ت٧٣٩)[٣].

القاسم بن محمد بن يوسف بن محمد أبو محمد علم الدين البرزالي.

٤- جلال الدين الحنفي (ت٧٤٥)[٤].

أحمد بن الحسن بن أحمد قاضي القضاة.

٥- علي بن هارون بن محمد السمرقندي[٥].

---

(١) نص عليه غير واحد.

(٢) نص عليه في «تاريخ الإسلام».

(٣) نص عليه في «تاج التراجم».

(٤) ذكره في «المنهل الصافي».

(٥) قرئت عليه نسخة من «شرح الفصول» لمؤلفه النسفي، وكتب إجازة بخطه للناسخ سنة ٦٩٩. انظر شرح المؤلف (ق/ ١٠٤ب).

* وفاتــه:

اختلفت المصادر في تعيين سنة وفاته على أقوال أهمها ثلاثة:

١- سنة ٦٨٤، ذكره الذهبي في «العبر»، وتبعه جماعة.

٢- سنة ٦٨٦، ذكره الحاج خليفة والبغدادي واللكنوي.

٣- سنة ٦٨٧، وبه قال جمهور مَن ترجم له، ويؤيده أن تلميذه ابن الفُوَطي قد حدد هذا التاريخ بدقة تدل على معرفة واطلاع فقال: مات في الثاني[١] والعشرين من ذي الحجة سنة سبع وثمانين وستمائة. ويؤيده أنه أجاز للبرزالي سنة ٦٨٤، فيكون قد توفي بعدها في الغالب، فالراجح هذا الأخير.



(١) في بعض المصادر: «الثامن».

رابعًا: التعريف بالكتاب المردود عليه «فصول في الجدل»

تقدم لنا شرح المراحل والاتجاهات التي مرَّ بها علم الجدل، وأنواع المصنفات في ذلك (ص٣٤-٤٤)، وذكرنا أن المرحلة الثالثة تمثلت في «الطريقة العميديَّة» وما سلك مسلكها كـ «المقدمة البرهانية أو فصول في الجدل»، وقد طُلب من شيخ الإسلام أن يرد على هذه الطريقة ويبين ما فيها، فكان أن نقض كتاب النسفي في كتابه هذا «تنبيه الرجل العاقل...»[(١)]، ولأجله سنعرّف به في النقاط الآتية:

*** أولًا: اسمه:**

تعددت أسماء هذا الكتاب على أنحاء:

١- المقدمة البرهانية في الجدل:

وهذا هو الثابت على صفحة العنوان في النسخة الخطية التي اعتمدناها ـ سيأتي وصفُها ـ، وهو الثابت على شرح السمرقندي في رأس الورقة الأولى: «شرح المقدمة البرهانية للإمام...». وقال في أثناء الشرح (ق/ ٤٠ب): «وقد صنَّف الإمامُ برهان الدين... مقدمة في هذا العلم»، ومثله ما جاء في خاتمة «شرح المؤلف ـ النسفي»: (ق/ ١٤١ب)، إذ كتب أحد تلاميذ النسفي إجازة للناسخ وفيها: «لقد قرأ الإمام الفاضل... شرح كتاب المقدمة...».

---

(١) وقد ألحقنا نصه كاملًا في آخر الكتاب (ص٦٠٣- ٦٢٩).

٢- المقدمة النسفية. ذكر في بعض المصادر.

٣- مقدمة في الجدل والخلاف والنظر.

٤- الفصول.

قال الخوارزمي في مقدمة شرحه (ق/ ١ب): «المعروف بـ«الفصول». وكذلك ثبت في شرح برهان الدين البلغاري المسمَّى «معارك الفحول شرح الفصول»: (ق/ ١٥١ب) قال: «وسميتها معارك الفحول...».

٥- الفصول البرهانية.

٦- فصول النسفي في الجدل.

فيتخلص من هذا الخلاف عنوانان: فإما أن يكون «المقدمة» أو «الفصول»، وبالإضافة إليهما تعددت الأقوال، ولعل الأقرب في التسمية هو «الفصول»؛ لأنه الثابت على غلاف النسخة الخطية، وهي نسخة جيدة مقابلة، وثبت في شرحَي الخوارزمي والبلغاري. أما تسميته بـ «المقدمة» فلأجل شهرته، لأنَّ أي متن يصبح عمدة في فنٍّ ما يمكن أن يسمَّى مقدمةً، كـ «مقدمة ابن الصلاح» و«المقدمة الآجرومية» و«مقدمة أصول التفسير» لابن تيمية، وغيرها.

*** ثانيًا: إثبات نسبته للمؤلف:**

الكتاب ثابت النسبة إلى مؤلفه بدلائل كثيرة قاطعة، فقد ذكر كلُّ من شرح الكتاب أن هذه «المقدمة أو الفصول» من تأليف برهان الدين النسفي، كما في شرح السمرقندي والخوارزمي والبلغاري وغيرهم.

وكذلك ذكره أكثرُ مَن ترجم للمؤلف.

ومما يقطع بذلك أن المؤلف نفسه قد شرح مختصره هذا شرحًا متوسطًا، عندنا نسخة منه، كتبت سنة (٦٩٧) أي بعد وفاته بعشر سنوات فقط، وقرئت هذه النسخة على أحد تلاميذ المؤلف وهو علي بن هارون بن محمد السمرقندي[١]، وكتب إجازةً لناسخها بخطه مؤرخة بسنة (٦٩٩)، وذكر فيها أنه سمع هذا الشرح على مؤلفه.

* ثالثًا: شروح الكتاب:

اشتهر هذا الكتاب عند المشتغلين بعلم الجدل، وعكفوا على إقرائه وشرحه، حتى ذكره ابن خلدون[٢] بعد كتاب العميدي في هذا الفن، ونص بعض مَن ترجم له على شهرته. فمن شروحه:

١- شرح مؤلِّفه (النَّسَفي)، وهو شرح متوسط، لدينا نسخة متقنة منه تقع في ٥٣ ورقة كتبت سنة ٦٩٧، إلا أنها ناقصة من أولها نحو ورقتين، وعلى طرر النسخة كثير من التهميشات والشروح، فلا تكاد تخلو صفحة من ذلك حتى بين الأسطر بخط دقيق. وقد ذكر هذا الشرح الحاج خليفة في «كشف الظنون»[٣].

وقد نقل من هذا الشرح الخوارزمي في شرحه (ق/ ٨٠أ)، والبلغاري في شرحه (ق/ ١٥١أ).

---

(١) لم أقف على ترجمته.

(٢) «المقدمة» (ص٥٠٧).

(٣) (٢/ ١٨٠٣).

٢- شرح فصول النسفي في علم الجدل. لمحمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني (ت٧٤٩)، منه نسخة في دار الكتب المصرية رقم (٣٨- مجاميع).

٣- شرح شمس الدين محمد السمرقندي، سمَّاه: «مفتاح النظر» ومنه نسخة في المكتبة السليمانية بتركيا ضمن مجموع (ق/ ٤٠ب- ٧٩ب) قال في «كشف الظنون»[1]: «وهو أحسن شروحها» وقد فرغ منه سنة (٦٩٠).

٤- معارك الفحول شرح الفصول.

لم أتبين لمن هو، ومنه نسخة في المكتبة السليمانية بتركيا ضمن مجموع (ق/ ١٥١أ- ١٧٩ب) وهو ناقص، والموجود منه قطعة يسيرة. وذكره في «الكشف»[2]، وذكر أوَّله: «الحمد لله الذي أضاء سماء...» وهي متوافقة مع القطعة التي عندنا. ولم ينسب هذا الشرح لأحدٍ.

لكن ذكره في موضع آخر من «الكشف»[3] وذكر بدايته وهي تختلف عما ساقه هنا! فلعله اختلط عليه بشرح آخر.

٥- وصول النعماني في شرح فصول البرهاني، للخوارزمي، منه نسخة في ألمانيا (ق/ ١أ- ٩٥ ب)، ولدينا نسخة منه.

٦- شرح برهان الدين البلغاري.

---

(١) (٢/ ١٨٠٣).

(٢) (٢/ ١٧٢٥).

(٣) (٢/ ١٧٩٨).

ذكره في «الكشف»[1]، وذكر أوله: «الحمد لله الواجب أبدع بقدرته...» وسماه: «معارك الفحول شرح الفصول» لكن بدايته لا تتوافق مع الشرح السابق رقم (٤)، فلعله غيره.

٧- «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨) وقد تقدم الكلام عليه مفصَّلًا (ص٤٥-٥٤).

*** رابعًا: نُسَخه:**

للكتاب نُسَخ عديدة في المكتبات[2]، استطعنا الحصول على واحدةٍ منها، وهي في مكتبة رئيس الكتاب بإستانبول برقم [١٢٠٣] (ق١/ أ-١١/ أ)، وهي نسخة جيدة مقابلة نادرة الغلط، لعلها من منسوخات القرن الثامن، استفدنا منها فائدة كبيرة في تقويم النصوص المقتبسة منها في «التنبيه».



(١) (٢/ ١٢٧٢).

(٢) انظر «تاريخ الأدب العربي»: (٩/ ١٢٨).

خامسًا: وصف النسخة الخطية

هذا الكتاب له نسخة خطية فريدة، محفوظة في مكتبة رضا رامفور بالهند برقم [٢١٧٠]، تقع في (٣٢٥ صفحة)، في كل صفحة (٢٧) سطرًا، في كل سطر نحو (١١) كلمة.

وهي قديمة النسخ إذ كتبت سنة ٧٥٩، إلا أن الناسخ لم يذكر اسمه، جاء في آخرها: «آخر الكتاب، والحمد لله الملك الوهاب، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. وافق الفراغَ منه العشرون من شهر المحرم سنة تسع وخمسين وسبعمائة، الحمد لله رب العالمين».

والنسخة خطها نسخي جميل. لكن يبدو أن الناسخ لم يكن من أهل العلم؛ لأنه في كثير من المواطن كان يرسم الكلمة رسمًا دون تبيُّن ما هي. يدل عليه أنه كان يرسم الكلمة الواحدة برسمين في صفحة واحدة، بحسب ما يظهر له من النسخة الأم، لذلك وقع في النسخة تصحيفات ليست بالقليلة صَعَّبت من مهمة الوصول إلى نص سليم خال من الأخطاء.

ومما يلاحظ ــ أيضًا ــ وجود عدة سقوط في النسخة وهو ناتج عن انتقال النظر في الغالب، ظهر لنا ذلك عن طريقين:

أحدهما: أن ينقل المصنف نصًّا طويلًا من «الفصول» ليرد عليه، ويكون في النص سقط ما، ثم يعيد النصَّ مفصَّلًا ليرد على كل فقرة منه، فيظهر النصُّ كاملًا في الموضع الثاني من النقل، ويشهد لصحة هذه الزيادة ما يوجد في متن «الفصول» المخطوط.

وثانيهما: أن يظهر السقط بالمقابلة مع متن «الفصول» فقط؛ لأن المصنف لم يُعد النصَّ مرة أخرى. وكذلك بالمقابلة بالنص الذي نقله ابن القيم في «إعلام الموقعين» حيث ظهر في نسختنا أكثر من سقط، مما زاد من تخوِّفنا من احتمال وجود سقوط كثيرة في الكتاب!

فهذه المواضع استطعنا إكمال الخلل الواقع فيها، لكن بقيت مواضع يبدو النص فيها ناقصًا أو غير مستقيم، فيتعذر حينئذٍ تقدير الكلام الساقط أو تقدير صحة النص.. فهنا نشير إلى احتمال وجود سقطٍ ما، كما في (ص٣٥٣، ٣٧١، ٥٨٨).

كما أن الناسخ نفسه قد ترك بياضًا في مواضع يبدو أنها كانت كذلك في الأصل المنقول منه كما في (ص٢٠، ٨٤، ١٠١، ١٢٤، ١٥٠، ٢٦١) وقد يكتب قبالها: «بياض»، ومع أن الناسخ قد استدرك بعض السقط بإلحاقات في هوامش النسخة، إلا أن هذا لا يدل على أنه قد قابلها مقابلة جيدة، وإلا استدرك كثيرًا من السقط الحاصل، وربما أن نسخته التي ينقل منها كان فيها سقط ما. وربما كانت سيئة الخط.

ونُنبِّه هنا إلى أمرين مهمين:

١- وقع في النسخة خَرم في أولها ذهبَ بمقدمة الكتاب وبداية الرد على صاحب «الفصول»، وهذا الخرم قدرناه بنحو عشر ورقات، يدل على ذلك أن الناسخ قد قسم النسخة إلى أجزاء كل جزء عشر ورقات يشير إلى ذلك في الركن الأيسر من كل جزء، وقد وجدناه كتب على أول ورقة من النسخة: «الجزء الثاني»، فدل على أن الساقط من الكتاب جزء واحد.

وقد فقدنا بهذا السقط فوائد جمة كورقة العنوان، ومقدمة المؤلف، وردّ

المصنف على أول «الفصول»، لكن من تيسير الله تعالى وحفظه لتراث هذا الإمام أن حَفِظَ لنا مقدمة المؤلف كاملة في كتاب تلميذه الحافظ محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي (ت٧٤٤) في ترجمة شيخه، المطبوع باسم «العقود الدرية» (ص٤٥ - ٥١) ففي أثناء سرده لمؤلفات شيخه ذكر هذا الكتاب وأثنى عليه ثم قال: «قال في خطبته» وساقها بتمامها، ثم قال: «انتهت خطبة هذا الكتاب».

٢- الأمر الآخر هو أن النسخة قد أصابتها رطوبة في طرفها الأيسر وأسفلها. أدَّى ذلك إلى التصاق أوراق الكتاب ببعضها في مكان البلل، وعند محاولة تخليص الأوراق من الالتصاق لصيانة النسخة تشوشت كثير من الكلمات، في أطراف الكتاب بمعدّل كلمتين، وفي أسفله نحو سطرين، ويتفاوت هذا الطمس والتشويه؛ فمنه ما يمكن قراءته بيسر، ومنه ما يحتاج إلى مزيد تأمُّل، ومنه ما أبقى بعض آثار الكلمة، ومنه ما طُمِس تمامًا ــ وهو قليل ــ، وفي النماذج المرفقة ما يبيِّن ذلك.



سادسًا: منهج التحقيق

كان الهدف الذي نصبو إليه ـ دائمًا ـ هو إخراج الكتاب كما تركه مؤلِّفه، أو على الأقل كما وصلنا، سالمًا من الغلط أو السقط، إلا أنه قد اعترض ذاك الهدف بعضُ العوائق، وبرزت هذه المرة في:

١- وُعُورَةِ موضوع الكتاب، إذ هو في الجدل على طريقة المتكلمين، وفي عباراتهم ما فيها من الغموض والإلْغاز، والتراكيب العسرة المغلقة.

٢- انضاف إلى ذلك أننا لم نقف إلا على نسخة واحدة للكتاب، والاعتماد على نسخة واحدة مزلَّةُ قَدَم في كثير من الأحيان، مهما كانت النسخة جيدة ومعتمدة وموثّقة، فكيف إذا كانت ـ كما هو الحال هنا ـ أقل من هذا الوصف بكثير.

٣- ومنها أيضًا ما شرحناه فيما تقدم من وجود طمس في أسفل كل صفحة بمقدار سطرين، وكذلك في أطراف كل صفحة بمقدار كلمتين، وقد أخذ منا قراءة هذه المواضع جهدًا ليس بالقليل، فوُفِّقنا في أكثرها ـ بحمد الله تعالى ـ وبقي منها بقيَّة؛ منها ما اجتهدنا في قراءته فأثبتناه على الاحتمال، ومنها ـ وهو قليل ـ ما تعسَّرت قراءته وتقديره فتركناه بياضًا وأشرنا إليه بثلاث نقاط، وأشرنا في الهامش إلى ما يحتمل أن يكون، أو إلى وجود كلمة أو كلمات عَسُرت قراءتها.

فاستعنَّا بالله في نسخ الكتاب والتأنِّي في قراءته، فأثبتنا ما في النسخة كما وصلتنا إلا فيما ظهر فيه التحريف أو النقص ظهورًا لا إشكال فيه، فحينئذٍ نصلح النص ونكمل النقص مع الإشارة إلى ذلك في الحواشي.

أما نصوص «الفصول» التي نقلها الشيخ كاملة في غضون الكتاب فقارنَّاها بنسخة «الفصول» التي حصلنا عليها، وهي نسخة جيدة صحيحة نادرة الغلط ـ كما سبق وصفها ـ إلا أنَّا جعلنا الأصل في إثبات النص لما ساقه المصنِّف مع الإشارة إلى الاختلافات في الهوامش، إلا ما نتبين خطأه أو سقوطه، فإنا نغيّره أو نضيفه مع الإشارة إلى كل ذلك.

كما وقع في النسخة خرم من أولها بنحو عشر ورقات ـ شرحناه فيما سبق ـ أكملنا بعضه بما حفظه لنا الحافظ ابن عبد الهادي في كتابه في ترجمة شيخ الإسلام وهو يمثل خطبة الكتاب، فأثبتناها من هناك، ولم نعتمد على طبعة كتاب العقود بل اعتمدنا على أكثر من نسخة خطية جيدة أصلَحت كثيرًا من التحريف الواقع في المطبوعة.

وكان من شأننا أن جعلنا متن «الفصول» الذي يسوقه الشيخ للرد عليه بين قوسين كبيرين ( ) بخط أثخن، وعند سياق الشيخ له مرة أخرى للرد المفصَّل نجعله بين قوسين مزدوجين صغيرين « » بخط عادي، ونشير في الموضع الأول فقط إلى مكان النص من «الفصول» المخطوط.

وقد تمكنَّا من الحصول على ثلاثة شروح للفصول (كما سبق ذكرها ص٦٣- ٦٥) أحلنا عليها عند بداية كل فصل جديد، تيسيرًا على مَن أراد المقارنة بين هذه الشروح.

أما نص الكتاب فقد خدمناه بما أوضحناه في غير موضع.

وفي آخر الكتاب ألحقنا نص كتاب «الفصول» كاملًا لمن أراد أن يقف عليه، وكان اعتمادنا في إثبات نصه على مخطوطة الكتاب، وأثبتنا الفروق

المهمة بينها وبين ما ساقه الشيخ في الهوامش، كما أثبتنا في بداية كل فصلٍ موضعَ الرد عليه من كتاب «التنبيه».

ثم أتْبَعنا الكتاب بفهارس مفصلة بنوعيها اللفظية والعلمية. والحمد لله وحده.



نمــاذج من المخطوط

الورقة الأولى من « تنبيه الرجل »

[illegible] ذلك تعميم من النص بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا زكاة اموالكم
فاذا يورخوا [illegible] سواء الفقير اذ لا مال له قالوا بوس ملك [illegible] دون النصاب
او مالا [illegible] وهذا الحديث بهذا اللفظ لا اصل له ولا يعرف في شي
كتب الحديث [illegible] المعتبر وبتقدير صحته نقول انعقد الاجماع على
ان الفقير غير مراد منه فلا يصح الاستدلال به على الوجوب على الفقير
وقد انعقد الاجماع على ان المراد به الاموال الزكوية قدرا ونوعا دون
ما سوى ذلك فلا يكون من ليس كذلك داخلا فيه فان قيل
هو مراد على هذا التقدير وهو تقدير الوجوب على المدين لانه جاز الارادة
على هذا التقدير لان من سوى بين المدين والفقير يقول ان النص الموجب
للزكاة في احدهما موجب للزكاة في الاخر فلو كان الموجب على المدين
مرادا لكان الوجوب على الفقير مرادا ثم [illegible] كون الشي مرادا
معناه ان الشارع اراده بكلامه وهذا امر قد استقر وثبت فلا يكون
مراده غير مراد له ولا ما ليس بمراد له مرادا له ونحن قد علمنا قطعا ان الفقير
ليس بمراد فلا يمكن الاستدلال على وقوع الارادة بعد ذلك بكونه جائز
الارادة او بكون اللفظ عاما له او بغير ذلك من الادلة لان ما ليس بواقع لا يقوم
دليل صحيح على وقوعه نعم الذي يمكن ان يقال لو وجبت على المدين لوجب
كون الفقير [illegible] امر هذا النص اذا بين ان النافي للارادة يزول على هذا
التقدير فعلى مقتضي للارادة عنه فيحتاج ان يبين ان النافي لارادة الفقير
يزول على هذا التقدير وحينئذ يحتاج الى الخوض في فقه المسالة فلا تغني
الادلة العامة لانا قد علمنا ان الفقير ليس بمراد من النص فدعوى ارادته على تقدير
يحتاج الى دليل [illegible] من ذلك التقدير فلو قال [illegible] هو جائز الارادة على
ذلك التقدير قلنا انسلم انه جائز الارادة على ذلك التقدير ولئن سلمنا جواز الارادة
[illegible] يقتضي الارادة [illegible] ان شاء الله ولو سلمنا له ان جواز الارادة
[illegible] دة [illegible] تقتضيه اذا كان [illegible] جوازنا يتأتى في نفس الامر اما اذا كان جائز
[illegible] على [illegible] لم يلزم ان يكون مرادا [illegible] وهنا [illegible] الزكاة
[illegible] لم يجز [illegible] ولا يجوز كون الفقير مرادا [illegible] الوجوب
على المدين [illegible] هو جائز الارادة [illegible] عنده ومعلوم ان [illegible]

الورقة الثانية من « تنبيه الرجل »

[illegible] فان عنيت [illegible] فمسلم ولكن لا نسلم قولك وعدم موجبية كل منهما ليس ثابتاً
[illegible] التقدير فان عدم العدم يجوز ان يكون من الامور الواقعة وان عنيت على تقدير انضمام [illegible]
[illegible] الامور [illegible] فلا نسلم ان جملة الامور الثابتة في نفس الامر ثابتة على ذلك التقدير [illegible]
[illegible] والانضمام [illegible] الواقع [illegible] ان يكون ممكناً وجاز ان يكون ممتنعاً واذا كان ممتنعاً او بعضه [illegible]
[illegible] الامور الثابتة في نفس الامر ثابتة [illegible] التقدير ممتنع او معدوم وذلك لانه لا يلزم من فرض [illegible]
في [illegible] [illegible] في الخارج والمفروض انه هي لا يستلزم تغير الحقائق الخارجية [illegible]
[illegible] ان يكونا واقعين الطريق الثاني في افساده قوله وعدم موجبية [illegible]
[illegible] ليس ثابتاً على ذلك التقدير قلنا لا نسلم وعدم ظاهر لان ذلك التقدير هو تقدير [illegible]
الامور الواقعة او تقدير الانضمام اليها ومن الامور الواقعة عدم موجبية [illegible] فكيف [illegible]
هذا العدم ثابتاً على تقدير وقوع الامور الواقعة او نقول يجوز ان يكون عدم ايجابهما [illegible]
الواقعة فلا يجوز نفيه على ذلك التقدير فان قيل اذا فرضنا ثبوت احدهما مع جملة الامور الواقعة
قلنا بتقدير ان يكون الايجاب معدوماً في نفس الامر فيكون قد فرض وجود ما هو معدوم [illegible]
وقوع الواقع [illegible] معناه تقدير وجود المعدوم على تقدير عدمه وتقدير وجوده على تقدير عدمه تقدير
الجمع بين النقيضين وهو تقدير محال واذا كان تقديراً ممتنعاً جاز ان يلزم عليه حكم ممتنع [illegible]
احدهما وعدم موجبية لانه قدر وجود الموجبية على تقدير عدمها فيكون الموجبية موجودة معدومة
[illegible] دعوى وجودهما دون [illegible] وجودهما وايضاح ذلك انا لو فرضنا اجتماع السواد
والبياض [illegible] الى جملة الامور الواقعة لكان [illegible] الاجتماع واقعاً على ذلك التقدير [illegible]
الواقعة في نفس الامر واقعة على ذلك التقدير فلو قيل عدم اجتماع السواد والبياض ليس واقعاً على ذلك
التقدير للزم ان لا يكون عدم اجتماعهما واقعاً في نفس الامر فيكون اجتماعهما هو الواقع [illegible]
وانما ذلك لان اجتماعهما مع الامور الواقعة اجتماعهما مع عدم اجتماعهما لان عدم اجتماعهما من الامور
الواقعة فالتقدير لو فرضناهما مجتمعين مع تقدم كونهما مجتمعين وحينئذ لا يثبت عدم اجتماعهما [illegible]
على ذلك التقدير لان فرض اجتماع النقيضين يستلزم ثبوت كل من النقيضين لكنه فرض محال الطريق الثالث
لا فساده ان يقال قوله عدم موجبية احدهما ليس ثابتاً على ذلك التقدير اي تعني [illegible]
به تقدير الامور الواقعة او تعني به تقدير انضمام الموجبية الى الامور الواقعة ان عنيت
فلا نسلم ان من الامور الواقعة عندنا هذا العدم او يجوز ان يكون من الواقعة او لا نسلم انه ليس [illegible]
[illegible]

الورقة قبل الأخيرة من « تنبيه الرجل »

[illegible]

ولو بحثت على تقدير انضمام الموجبة إلى الأمور الواقعة فلم يكن إلا بعد الانضمام [illegible] أن هذا الانضمام ممكن أو واقع كان عدم الموجبة ليس ثابتا على تقدير لا يخلو ثبوته ولا إمكانه وذلك لا يقدح في كونه ثابتا في نفس الأمر فلا يتعقل عن الفرق بين تقدير الأمور الواقعة وتقدير انضمام المدعى إليها

آخر الكتاب والحمد لله

الملك الوهاب

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

ووافق الفراغ منه العشرون من شهر المحرم سنة تسع وعشر وسبعمائة

الحمد لله رب العالمين

[illegible]

الورقة الأخيرة من « تنبيه الرجل »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الدليل على [illegible]

معناه فالحكم اما ان لا ساعد [illegible] منع في مقدمة [illegible]

بطريق المناقضة وليس منع المقدمة [illegible] منازع فيه [illegible]

من غصب لا ملتفت اليه في اصطلاح [illegible] وان كان مسموعا

عند البعض واما ان ساعد في الدليل [illegible] والاستدلال

بالدليل على خلاف ما قال به المعلل [illegible] معارضة

في المقابلة على سبيل الممانعة ثم الدليل [illegible] من العلم به

العلم بوجود المدلول نقليا كان او عقليا وقد [illegible] الدليل

ما لوجود النظر فيه [illegible] والاستدلال

ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر [illegible] والتعليل

على العكس [illegible] منع تحقق الملزوم

[illegible] تحقق اللازم والملزوم [illegible] وجود الملزوم

وثانيا الى وجود الملزوم ثم اللازم قد يكون [illegible] الملزوم

كالحيوان بالنسبة الى الانسان وقد يكون [illegible] بالنسبة

الى الانسان ولا يمكن ان يكون [illegible]

الورقة الأولى من « فصول في الجدل »

فصل في إجماع المركب ومثاله يقال لو جاز نكاح الثيب
الصغيرة لما جاز نكاح البكر البالغة لأن الإجماع منعقد على
انتفاء هذا المجموع وهو الجواز فيهما مع الجواز فيه على التساوي في
في القولين اتفاق على بطلان قول كما في النظائر ولئن قال
المجموع منتفي بالإجماع ضرورة نفي الجواز عندكم في تلك الصورة و
وعندنا في هذه الصورة فيقول ما ذكرتم معارض بمثله لأن
ما ذكرنا أنا نتمسك بقول كل واحد من المجتهدين على انتفاء المجموع
فصل والاستصحاب على نوعين أحدهما استصحاب
الحال كما يقال كان ثابتا فيبقى مثاله في مسألة المنفرد عدم وجوب
الكفارة عليه في الماضي من الزمان فما يوجد العدم في هذا الزمان
أو في سائر الأزمان أو يقال العدم متحقق في أحد الزمانين
فيوجد لأن يتحقق في الحال أو في سائر الأزمان وإلا لوجد في زمان لم
يوجد في ذلك الزمان بالدليل السالم عن المعارض القطعي والمسطور في
أصول الفقه أن الحال يصلح حجة للدفع وإبقاء ما كان على ما كان
لا الإثبات والثاني هذا والثاني استصحاب الواقع كما يقال كان
فيبقى على المقادير الجائزة وقد يقال في التمسك به لو الواقع واقع
على هذا التقدير لكان ثابتا في نفس الأمر أو على تقدير من جملة الأمور الواقعة
على ذلك التقدير وأياما كان يكون واقعا على هذا التقدير ولا يلزم
اجتماع النقيضين في الواقع أو على ذلك التقدير والله أعلم
بالصواب
تم الفصول والحمد لله وحده

الورقة الأخيرة من « فصول في الجدل »

المسجد الحرام وهل هذا السجود وعدل وهل هذا التفقه
يعتقد بالمعروف واثبات ذلك لا بد فيه من نظر خاص
لا يعلم ذلك بمجرد الاسم وقد يكون الاجتهاد في دخول
بعض الانواع في مسمى ذلك الاسم كدخول الاشربة
المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى الخمر ودخول
الشطرنج والنرد ونحوهما في مسمى الميسر ودخول الحلف
بما يلزم الله في مسمى الايمان ودخول بنات البنات
والخالات في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
ومثل هذا الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين من
مثبت القياس ومن نفيه فان بعض الفقهاء ان نظر
ان من نفى القياس يكفيه في معرفة مراد الشارع
مجرد العلم باللغة وهذا غلط عظيم جدا ولهذا
قال ابن عباس التفسير على اربعة اوجه
تفسير تعرفه العرب من كلامها وتفسير لا يعذر
احد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا
الله والتفسير الذي يعلمه العلماء يتضمن الانواع التي لا
تعلم بمجرد اللغة كالاسماء الشرعية ويتضمن اعيان
المسميات التي يفتقر دخولها في المسمى الى اجتهاد
العلماء فصل ثم ان هذا الاسم المسؤول عنه
الذي لا يعلم السائل معناه اذا اجيب عنه بما يقال
في جواب ما هو فليس هو جواب السائل بل قد ان نوعين
احدهما ان يكون في تصور المعنى بمجرد ذلك اللفظ

ورقة من كتاب "الرد على المنطقيين" بخط الناسخ نفسه

وعليها خط شيخ الإسلام ابن تيمية



مطبوعات المجمع

آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال



تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل

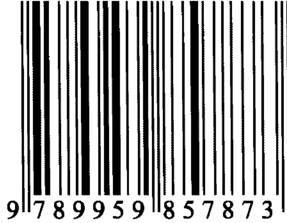
تأليف
شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية
(٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ)

تحقيق
علي بن محمد العمران　　محمد عزير شمس

إشراف
بكر بن عبد الله أبو زيد

دار عطاءات العلم　　دار ابن حزم

ISBN: 978-9959-857-87-3



الطبعة الثالثة

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

الطبعة الأولى لدار ابن حزم

دار ابن حزم

بيروت - لبنان - ص.ب : 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

البريد الإلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

الموقع الإلكتروني: www.daribnhazm.com

أحد مشاريع



هاتف: ٩٦٦١١٤٩١٦٥٣٣+

فاكس: ٩٦٦١١٤٩١٦٣٧٨+

info@ataat.com.sa

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم القدير الخالق، اللطيف الخبير الرَّازق، السميع البصير الحكيم[1] الصّادق، العليّ الكبير الفاتق الرَّاتق[2]، الذي يسنُّ المناهجَ[3] والشرائع ويُبيِّن الطرائق[4]، ويَنْصِبُ الأعلامَ الطوالعَ لكشف الحقائق، ويُنزِّل الآيات والدَّلائل لبيان الجوامع والفوارق، ويقذفُ بالحقِّ على الباطل فيدْمَغُه فإذا هو زاهق. أحمده ثناءً عليه بأسمائه الحُسنى وصفاته العُلى وشكرًا له على نِعَمه البواسق[5].

وأشهد أن لا إله إلا الله وحدَه لا شريك له ربّ المغارب والمشارق، وأشهدُ أنَّ محمدًا عبدُه ورسولُه المؤيَّد بالمعجزات الخوارق، الموضحُ لسبيل الحقِّ في الجلائل والدقائق، صلى الله عليه وعلى آله[6] وسلم صلاة وتسليمًا باقيَين ما بقيت الخلائق.

أما بعد، فإنَّ الله سبحانه علمَ ما عليه بنو آدم من كثرة الاختلاف والافتراق، وتبايُن العقول والأخلاق، حيث خُلِقوا من طبائعَ ذاتِ تنافر، وابتُلُوا بتشعُّب[7] الأفكار والخواطر. فبعث الله الرُّسل مبشِّرين ومنذرين ومبيِّنين للإنسان ما

(١) (ف، ك): «الحليم».

(٢) (ك): «الفائق الرائق» تحريف.

(٣) (ف): «المنهاج».

(٤) (ف): «الطريق».

(٥) (ف، ك): «السواسق».

(٦) (ف) زيادة: «وصحبه».

(٧) (ف): «بتشعُّث».

يُضلُّه ويهديه، وأنزل معهم الكتاب بالحقِّ ليَحْكُم بين الناس فيما اختلفوا فيه. وأمرهم بالاعتصام [ق١٤] به حذرًا من الافتراق[1] في الدِّين، وحضَّهم عند التنازع على الرَّدّ إليه وإلى رسوله المبين. وعَذَرهم بعد ذلك فيما يتنازعون فيه من دقائق الفروع العملية[2]، لخفاء مَدْرَكها وخفَّة مَسْلكها وعدم إفضائها إلى بليَّة، وحضَّهم على المناظرة والمشاورة، لاستخراج الصّواب في الدّنيا والآخرة، حيث يقول لمن رضي دينهم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:٣٨]، كما أمرهم بالمجادلة والمقاتلة لمن عَدَل عن السبيل العادلة، حيث يقول آمرًا وناهيًا لنبيِّه والمؤمنين، لبيان ما يرضاه منه ومنهم: ﴿وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل:١٢٥] ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت:٤٦].

فكان أئمة الإسلام مُمتثلين لأمر المليك[3] العلَّام، يجادلون أهلَ الأهواء المضلَّة، حتى يردُّوهم[4] إلى سواء المِلَّة، كمجادلة ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا للخوارج المارقين، حتى رجع كثيرٌ منهم إلى ما خرج عنه من الدين، وكمناظرة كثير من السلف الأولين لصنوف المبتدعة الماضين، ومن في قلبه ريبٌ يخالفُ اليقين، حتى هدى الله من شاء من البَشَر، وعَلَن[5] الحقُّ وظَهَر، ودَرَس ما أحدثه المبتدعون واندَثَر.

---

(١) (ك): «التفرق».

(٢) (ف، ك): «العلمية».

(٣) (ب، ق): «الملك».

(٤) (ف، ك): «يردونهم».

(٥) (ف): «وأعلن».

وكـانوا يتنـاظرون في الأحكـام ومـسائل الحـلال والحـرام، بالأدلـة المرضيَّة والحُجَج القويَّة، حتى كـان قـلَّ مجلسٌ يجتمعون فيـه[١] إلا ظهـر الصواب، ورجع راجعون إليه؛ لاستدلال المستدلِّ بالـصّحيح مـن الـدلائل، وعِلْـمِ المنـازِعِ[٢] أنَّ الرجـوعَ إلى الحـقِّ خـيرٌ مـن الـتمادي في الباطـل. كمجادلـة الـصِّدّيق لمـن نازعـه في قتـال مـانعي الزَّكـاة حتـى رجعـوا إليـه، ومناظرتِهم في جَمْع الـمُصحف حتى اجتمعوا عليه، وتنـاظُرِهم[٣] في حـدِّ الشّارب وجاحد التحريم، حتى هُدوا إلى الـصراط المـستقيم. وهـذا وأمثالـه يجلُّ عن العدِّ والإحصاء، فإنَّه أكثرُ من نجوم السّماء.

ثم صار المتأخِّرون بعد ذلك قد يتناظرون في[٤] أنواع التأويل والقيـاس بما يُؤثِّر في ظنٍّ بعض الناس، وإن كان عند[٥] التحقيق يـؤول إلى الإفـلاس، لكنَّهم لم يكونـوا يقبلـون مـن المنـاظر إلا مـا يفيـد ولـو ظنًّـا ضـعيفًا للنَّـاظر، واصطلحوا على شريعةٍ من الجـدل، للتعـاون عـلى إظهـار صـواب القـول[٦] والعمـل، ضـبطوا بهـا قـوانينَ الاسـتدلال، لتـسلم عـن الانتـشار والانحـلال. فطرائقهم وإن كانت بالنسبة إلى طرائق[٧] الأوَّلين غيرَ وافيةٍ بمقصود الـدِّين، لكنَّها غيرُ خارجةٍ عنها بالكليَّة ولا مشتملة على مالا يُـؤثِّر في القـضيَّة، وربَّـما

---

(١) بقية النسخ: «عليه».

(٢) ضبطها في الأصل و(ف): «وعَلِمَ المنازعُ».

(٣) (ب، ق): «ومناظرتهم».

(٤) الأصل و(ب، ق): «من».

(٥) في بعض النسخ: «هذا».

(٦) (ف): «التأول».

(٧) (ق): «أدلة».

كسَوها من جَودة العبارة، وتقريب الإشارة، وحُسْن الصِّياغة[1]، وصنوف البلاغة، ما يُحَلِّيها عند النّاظرين، ويُنَفِّقُها عند المتناظرين، مع ما اشتملت عليه من الأدلَّة السَّمعية والمعاني الشرعيّة[2]، وبنائها على الأصول الفقهيَّة والقواعد المرضيَّة[3]، والتحاكم فيها إلى حاكم[4] الشّرع الذي لا يُعْزَل، وشاهد العقل المزَكَّى المعدَّل.

وبالجملة [ق١٥] لا تكاد تشتمل على باطل مَحْض ونُكْرٍ[5] صِرْف، بل لا بدَّ فيها من مَخِيلٍ للحقِّ ومشتملٍ على عُرْف.

ثم إن بعض طلبةِ العلوم من أبناء فارس والروم صاروا مولَعين[6] بنوعٍ من جَدَل المُمَوِّهين، استحدثه طائفةٌ من المشرقيِّين[7]، وألحقوه بأصول الفقه في الدين، راوغوا[8] فيه مراوغة الثَّعالب، وحادوا فيه عن المسلك اللَّاحب، وزخرفوه بعبارات موجودة في كلام العلماء قد نطقوا بها، غير أنَّهم وضعوها في غير مواضعها المستحقَّة لها، وألَّفوا الأدلَّة تأليفًا غير مستقيم، وعَدَلوا عن التركيب الناتج إلى العقيم.

غير أنَّهم بإطالة العبارة، وإبعاد الإشارة، واستعمال الألفاظ المشتركة

---

(١) (ب، ق): «الصناعة».

(٢) الأصل: «الشريعية».

(٣) (ك): «الشرعية».

(٤) (ب): «حكم».

(٥) (ب، ف، ك): «مكر». وغير واضحة في (ق).

(٦) رسمها في الأصل: «مولفين».

(٧) من بقية النسخ، وفي الأصل: «المسرفين».

(٨) (ب، ف): «راغو».

والمجازيَّة في المقدِّمات، ووضع الظنيَّات موضعَ[1] القطعيَّات، والاستدلال بالأدلة العامَّة حيثُ ليس[2] لها دلالة، على وجهٍ يستلزمُ الجمعَ بين النقيضين مع الإحالةِ والإطالة، وذلك مِنْ فِعْل غالطٍ أو[3] مُغالطٍ للمُجادل، وقد نهى النَّبي ﷺ عن أغلوطات المسائل[4]= نَفَق ذلك على الأغْتام الطَّماطِم، وراجَ رواجَ البَهْرج على الغِرِّ العادِم، واغترَّ به بعضُ الأغْمار الأعاجم، حتى ظنُّوا أنَّه من العلم بمنزلة الملزوم من اللازم، ولم يعلموا أنه والعلم المقرِّب من الله[5] متعاندان متنافيان، كما أنَّه والجهل المركَّب متصاحبان متآخيان[6].

فلما استبان لبعضهم أنّه كلامٌ ليس له حاصل، لا يقوم بإحقاقِ حقٍّ ولا إبطال باطل= أخَذَ يطلبُ كشفَ مُشكِله وفتحَ مُقفَله، ثم إبانة علله وإيضاح زَلله، وتحقيقَ خطئه وخلله[7]؛ حتى يتبيَّن[8] أنَّ سالكَه يسلك في الجَدَل

---

(١) (ف): «مواضع».

(٢) (ف، ك): «ليست».

(٣) (ف، ك): «و».

(٤) أخرجه أحمد (٢٣٦٨٨)، وأبو داود (٣٦٥٦)، وغيرهما، من طرق عن الأوزاعي عن عبد الله بن سعد عن الصنابحي عن معاوية عن النبي ﷺ الحديث. وفي سنده عبد الله بن سعد مجهول، وضعف الحديث ابن القطان في «بيان الوهم»: (٤/ ٦٦)، وقواه الحافظ في «فتح الباري»: (١٠/ ٤٠٧).

(٥) «من الله» من الأصل فقط.

(٦) (ف): «ومتآخيان».

(٧) بقية النسخ: «وخطله».

(٨) (ف): «تبين».

مسلك اللَّدَد، وينأى عن مسالك[1] الهدى والرَّشَد، ويتعلَّق من الأصول بأذيالٍ لا توصل إلى حقيقة، ويأخذ من الجدل الصحيح رسومًا يموِّه بها على أهل الطّريقة.

ومع ذلك فلا بدَّ أن يدخل في كلامهم قواعدُ صحيحة، ونُكتٌ من أصول الفقه مليحة، لكن إنَّما أخذوا ألفاظَها ومبانيها، دون حقائقها ومعانيها، بمنزلة ما في الدِّرْهم الزّائف من العين، ولولا ذلك لما نَفَق على من له عين.

فلذلك آخذُ في تمييز حقِّه من باطله، وحالِيْه من عاطله، بكلام مختصر مُرتجَل، كتبه كاتبُه على عَجَل. والله الموفِّق لما يحبّه ويرضاه، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله[2].



---

(١) (ف، ك): «مسلك».

(٢) انتهت خطبة الكتاب المقتبسة في «العقود الدرية» (ص٤٥- ٥١) ط. دار عالم الفوائد. وفي مقدمته بيان للنسخ التي رُمز لها.

[فصل في التلازم][1]

... فيه. وأكثر[2] هؤلاء المغالطين في الجدل إنما يستغفلون الخصمَ أن يُسلِّم...[3] قبل وجوب تسليم ما يذكرونه من العبارات التي لا حاصلَ لها، وقد يقدح في نتيجة التلازم بعد تسليم التلازم، وهذا يظهر إن شاء الله بالكلام الآتي:

قال المجادل[4]: (**واعتبر ما ذكرناه[5] في المناظرة، متى قلت: لو وجبت الزكاةُ على المديون لَوجَبَت على الفقير، إمّا بالنصّ أو بالقياس أو بغيرهما من الدلائل، فإنه يلزم من الوجوب هنا الوجوبُ ثَمَّهْ، ومن العدم ثَمَّهْ العدمُ هنا، فإنّ عدمَ الملزوم من لوازم عدمِ اللازم**).

قلت: اعلم أن العلماء اختلفوا في مَن ملكَ نصابًا زكويًّا وحالَ عليه الحولُ وعليه دَيْنٌ حالٌّ لآدمي لا يتبقى معه بعد قضائه نصاب، فأكثر العلماء لا يُوجبون عليه الزكاة في الأموال الباطنة، وهي النقدين[6] وعروض التجارة، والشافعي في الجديد من قوله أوجبها عليه.

---

(١) «الفصول» (ق٢أ- ٣أ). وانظر: «شرح المؤلف» (ق٤٤ب- ٥١أ)، و«شرح السمرقندي» (ق٤٤أ- ٥٢أ)، و«شرح الخوارزمي» (ق٨ب- ٣٢ب).

(٢) من هنا بداية نسخة الكتاب، وقد ضاع من أولها عشر ورقات كانت تحتوي على المقدمة والكلام على أوائل «الفصول» للنسفي، ومنها «فصل في التلازم».

(٣) هنا كلمة غير واضحة في الأصل.

(٤) «الفصول» (ق٢أ).

(٥) «ما ذكرناه» ساقطة من «الفصول».

(٦) كذا في الأصل بالياء والنون.

واختلف الأولون في الأموال الظاهرة، وهي الحرث والماشية، فعن أحمد فيها روايتان، إحداهما: لا زكاة عليه فيها كالباطنة، وهي المنصورة عند أصحابه. والثانية: عليه فيها الزكاة، وهي قول مالك. وقال أبو حنيفة: لا يجب عليه زكاة الماشية، ويجب عليه عُشُرُ الخارج من الأرض بناءً على أصلِه في أنه ليس بزكاةٍ، وإنما هو حقّ الأرض، ولهذا أوجبَه في مال الصبي والمجنون والقليل والكثير وجميع ما تُرك من الخارجات، ولم يَجمع بينه وبين الخراج. والكلام العلمي في هذا معروف في موضعه.

واعلم أن المصنف يستعمل لفظ «المدْيُون» وهي لغة قليلة[1]، والصحيح أن يقال: «المَدِيْن»، وكذلك كل اسم مفعولٍ صِيغَ من فعلٍ عينُه ياءٌ، مثل مَبِيع ومَسِيل ومَعِين من عانه يَعِينُه ومَعِيب، وإن كان العينُ واوًا مثل مَصُون فإن التصحيح فيه أضعف.

وكذلك يستعمل «ثَمَّه»، وهذه الهاء هاء السكت، وهي تدخل على كل حركة غير إعرابية، لكن إنما تُستعمل عند إرادة الوقوف والسكوت، فأما إذا أريد وَصْلُ الكلام فلا حاجةَ إليها لظهور الحركة[2] بما بعدها، وربّما حرَّكَها [بعض][3] الناسِ وهو لحنٌ.

فإذا قال المستدل: وجوب الزكاةُ على المدين [يستلزم وجوبها] على الفقير فعليه بيانُ الملازمة، فإن أقامَ دليل الملازمةَ و..... المعارضة لم يَرِد عليه سؤال صحيح إلا المعارضة بما يدل على نفي الزكاة... ومن عادة

(١) في لسان العرب (دين) أنها لغة تميمية.

(٢) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل.

(٣) هنا طمس في الأصل، وكذا في المواضع الآتية.

أصحاب هذا الجدل... واستدلوا بما..... [ق٢] .... استدلال بعضهم من النصّ بقوله ﷺ: «**أدُّوا زكاةَ أموالكم**»[١]، فإذا نُوزِعوا في شمولِه للفقير إذ لا مالَ له قالوا: [المراد][٢] به مَن ملك دون النصاب أو مالًا غير زكوي.

وهذا الحديث بهذا اللفظ لا أصلَ له، ولا يُعرف في شيء من كتب الحديث والفقه المعتبرة[٣]، وبتقدير صحته فقد انعقد الإجماعُ على أن الفقير غيرُ مرادٍ منه، فلا يصحُّ الاستدلالُ به على الوجوب على الفقير. وقد انعقد الإجماعُ على أن المرادَ به الأموالُ الزكويّةُ قدرًا ونوعًا دون ما سِوى ذلك، فلا يكون مَن ليس كذلك داخلًا فيه.

فإن قيل: هو مرادٌ على هذا التقدير، وهو تقدير الوجوب على المدين، لأنه جائز الإرادة على هذا التقدير، لأنَّ من يسوِّي بين المدين والفقير يقول: إن النصَّ الموجبَ للزكاة في أحدهما موجبٌ للزكاة في الآخر، فلو كان الموجبُ[٤] على المدين مرادًا لكان الوجوب على الفقير مرادًا.

قيل: كون الشيء مرادًا معناه أن الشارعَ أرادَه بكلامه، وهذا أمرٌ قد استقرَّ وثبتَ، فلا يُمكن انقلاب مرادِه غيرَ مُرادٍ له، ولا ما ليس بمرادٍ له مرادًا له. ونحن قد علمنا قطعًا أن الفقيرَ ليس بمرادٍ، فلا يُمكن الاستدلال على وقوع الإرادة بعدَ ذلك بكونه جائزَ الإرادة، أو بكون اللفظِ عامًّا له، أو بغير ذلك من الأدلة، لأن ما ليسَ بواقعٍ لا يقوم دليلٌ صحيح على وقوعِه.

---

(١) سيأتي تخريجه (ص٤٧٦).

(٢) زيادة ليستقيم المعنى.

(٣) هو جزء من حديث كما ذكرنا، وسياقه بتمامه ينافي شمولَه للفقير.

(٤) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «الوجوب» كما يدل عليه السياق.

نعم، الذي يمكن أن يُقالَ: لو وجبَتْ على المدينِ لوجبَ كونُ الفقير مرادًا من هذا النصّ، إذا بيَّن أن النافي للإرادة يزول على هذا التقدير، فيعمل مقتضي الإرادة عمله، فيحتاج أن يبيِّن أن النافي لإرادة الفقير يزول على هذا التقدير. وحينئذٍ يحتاج إلى الخوض في فقه المسألة، ولا تُغنيه الأدلة العامةُ، لأنّا قد علمنا أن الفقير ليس بمرادٍ من النصّ، فدعوى إرادته على تقديرٍ يحتاجُ إلى دليلٍ ينشأُ من ذلك التقدير.

فلو قال: هو جائز الإرادة على ذلك التقدير، فلا نسلِّم أنه جائز الإرادة على ذلك التقدير، ولئن سلَّمنا جواز الإرادة [فلا نُسلم أنه](١) يقتضي الإرادة، كما سيأتي إن شاء الله. ولو سلَّمنا له أنّ جواز الإرادة [يقتضي] الإرادة فإنما تقتضيه(٢) إذا كان الجواز ثابتًا في نفس الأمر، أما إذا كان جائز الإرادة على تقدير غير واقع لم يلزم أن يكون مرادًا.

وهنا وجوب الزكاة على المدين ليس واقعًا عند المستدل، وإنما يجوز كون الفقير مرادًا بتقدير الوجوب على المدين، فإذَنْ هو جائز الإرادة بتقدير غير واقع عنده، ومعلومٌ أن ما هو كذلك [ق٣] لا يكون مرادًا، لأن ذلك الجواز منتفٍ في نفس الأمر لانتفاء تقديره في نفس الأمر، وإذا كان الجواز منتفيًا كان غيرَ واقع، فلا يكون جائز الإرادة في نفس الأمر، فلا يصحّ الاستدلالُ به على الإرادة، لأن ذلك الدليل إنما يدلُّ على الواقع لا على غير الواقع.

أو يقال: ليس جائز الإرادة على هذا التقدير بالإجماع، أما عند المستدل

---

(١) هنا طمس في الأصل، وكذا في المواضع الآتية، ولعل الساقط ما أثبته.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «يقتضيها».

فلانتفاءِ هذا التقدير، وأما عند المعترض فلأنه غير جائز الإرادة عنده على هذا التقدير.

وأيضًا فلا بدَّ أن يقول: المقتضي للإرادة ــ وهو شمولُ اللفظ أو صلاحيته مثلًا ــ قائمٌ، وإنما تُرِك العملُ به للمعنى المشترك بين الفقير والمدين، أو لمعنًى هو في الدين أو بالمنع، فلو وجبت على المدين لزال هذا المانعُ، ولو زال لوجبَ أن يكون مرادًا من هذا النص، فلا يتمُّ كلامُه حتى يبيّن أن الوجوب على المدين يقتضي الوجوب على الفقير من جهة المعنى، وحينئذٍ فلا يكون مثبتًا للتلازم بالنصّ. فعلمت[1] أن النصّ بنفسه يمتنع أن يَدُلَّ على الوجوب، مع العلم بأنه في نفس الأمر غيرُ دالٍّ حتى يتبيَّن قيامُ مقتضٍ للوجوب أو زوالُ مانعٍ له. وهذا إذا وُجِد كان استدلالًا صحيحًا، ولسنا نطعنُ فيه.

واعلم أنه يُمكِن إبطال...[2] من كل نصّ يدعى بما يختصه، فإن عدم الإرادة بالإجماع دليلٌ عام، وذلك أنه يمتنع أن تدل النصوص دلالةً مسلَّمةً على ما يخالف الإجماع، مثلَ أن يقال على هذا الحديث: لو كان له أصلٌ فالنبي ﷺ إنما أمرَ بأداءِ زكاة المال، والفقير ليس له مالٌ تكون له زكاةٌ، أو له مالٌ لكن لا زكاةَ له. أو يقال: لا نُسلِّم أن للفقير زكاةَ مالٍ حتى يؤمرَ بأدائها، فإنّ الأمر بأدائها فرعُ تحقُّقِها، فلو أُثبت تحققُها بالأمر بأدائها لزمَ الدورُ.

فإن قال: يجوز أن يكون مرادًا.

---

(١) كذا في الأصل، ولعله «فعُلِمَ».

(٢) هنا طمس في الأصل.

قلنا: لا نسلِّم، فإن زكاةَ المال لا يُعرف لغةً، وإنما يعرف شرعًا، فإن لم يثبت من جهة الشرع أنَّ لهذا المال زكاةً امتنع أن يُراد أداء زكاةٍ فيه من هذا الخطاب.

واعلم أن اللفظ لو كان «في أموالكم زكاة» ونحو ذلك احتجنا إلى جواب آخر، وإنما أمر بأداء زكاة الأموال، والإضافة إلى المعرفة تقتضي التعريف، فلا بدَّ أن تكون زكاةُ الأموال معروفة، حتى ينصرفَ الخطابُ إليها. وسواءٌ أُريدَ الزكاة المعتادة أو جنس الزكاة فالاستدلال به موقوف على ثبوت هذا الاسم في حق الفقير، ولا سبيل إلى ذلك.

واعلم أنه يمكن إثباتُ التلازم بالقياس الصحيح، كما سنذكره إن شاء الله تعالى، وهو الذي يعتمد عليه في هذا [ق٤] الباب. وعادةً هؤلاء يُثبِتونه بقياسٍ عام، كما أثبتوه بنصٍّ عام، وربَّما أثبتوه بالنصّ والقياس جميعًا، وبعضهم يقول: لا يُستدلُّ به مع وجودِ النصِّ، وهذا ليس بشيء، فإنه لو فرض وجود قياس يوافق مقتضى النص لم يمتنع الاستدلال به، فإن توارد الأدلة القوية والضعيفة على مدلولٍ واحدٍ ليس بممتنع، إنما القياس الباطل ما خالف مقتضى النصّ لا ما وافقه.

وربّما قال بعضهم: يجب الزكاة على هذا التقدير، وإلا يلزم تركُ العمل بالنصوص المعمول بها في إحدى الصورتين، والأقيسة المخصوصة بالصورتين، فإنه على هذا التقدير قد عمل بالنصوص في المدين، وبينه وبين الفقير جامعٌ يوجب اشتراكهما في الحكم.

وهذا أيضًا ليس بشيء، فإن هذه النصوص متروكة في هذه الصورة بالإجماع، ومتروكة في صورة النزاع عند المستدل، فهو تارك للعمل بها في

الموضعين، فكيف يفرُّ من ترك العمل بشيء في صورةٍ وقد ترك العمل به في صورتين؟ وأما السائل فقد ترك العمل بها في صورة، فلا يلزمه ترك العمل بها في أخرى، لأن ترك العمل بالدليل على خلاف الأصل، فكثرته على خلاف الأصل.

والنكتة فيه أن يقال: إذا تركنا العمل بنصّ قد عملنا به في صورةٍ أيّ محذورٍ في هذا؟

فإن قال: لأن فيه مخالفة النصّ.

قيل له: هذه المخالفة ثابتة في نفس الأمر بالاتفاق منا ومنك، وما هو ثابت في نفس الأمر لا يضرُّني التزامُه على تقدير صحة مذهبي، بل هو أدلُّ على صحة المذهب منه على فساده، فيحتاج حينئذٍ إلى أن يبيّن أن العمل به في إحداهما[1] يقتضي العمل به في الأخرى بمعنى فقهيّ، وهذا مقبول إذا أبداه. وأما القياس فإن قاس بوصف مجهول ونحو ذلك من الأقيسة العامة فسيأتي إفساده. فإن ذكر قياسًا فقهيًّا فهو مقبولٌ. ومتى وقع التحقيق في هذا المقام تعذَّر على المستدل إثبات اللازم[2] بنص عام أو بقياس عام.

وربما يثبتونه بغير النص والقياس، مثل تلازم آخر أو ترديد أو دوران أو غير ذلك، فما أفاد منها معنًى فقهيًّا فهو مقبول، وإلّا فهو مردود، مثل قولِ بعضهم: لو لم تجب الزكاة على الفقير على تقدير وجوبها على المدين لم يَخْلُ إما أن يكون العدم لازمًا للوجوب في الجملة أو لا يكون لازمًا،

(١) الأصل: «أحدهما».

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «التلازم».

والتقديران باطلانِ، فيبطل الملزوم وهو عدم الوجوب، فيثبت الوجوب على الفقير على ذلك التقدير.

بيان الأول أنه لا يخلو إما أن يكون الوجوب في الجملة مستلزمًا [ق٥] للعدم أم لا؟ بيان الثاني أنه لو استلزم الوجوبُ في الجملة العدمَ لكان الوجوب على الفقير مستلزمًا عدمَ الوجوب على المدين، وهو باطلٌ قطعًا، فإنه من المحال أن تجب على الفقير غيرَ مستلزم للوجوب على المدين، وهو باطلٌ أيضًا، إذ التقدير وجوبها على المدين دون الفقير.

وهذا الكلام ركيك، فإن كلا المقدمتين باطلة:

أما الأولى فلا نسلّم لزومَ أحد الأمرين على هذا التقدير، وذلك أن قوله: «العدم» إما أن[1] يُعنَى به عدم الوجوب فيهما، أو في أحدهما بعينه، أو في أحدهما بغير عينه، أو مطلق العدم. فإن عُني به الأول كان التقدير إما أن يكون عدم الوجوب في الصورتين من لوازم الوجوب في الجملة أم لا؟ وهذا مع رِكَّته ظاهر، فإن جوابه أن يقال: ليس من لوازمه، فإن عدم الوجوب في الموضعين يمتنع أن يكون من لوازم الوجوب في أحد الموضعين، فإنه يلزم منه أن يكون الوجوب في صورة ملزومًا لعدم الوجوب في كل صورةٍ، وذلك جمعٌ بين النقيضين. وإذا لم يكن العدم فيهما من لوازم الوجوب بطلت الملازمة الثانية، وهو قوله: لو يستلزم العدم الوجوب لكان عدم الوجوب على الفقير غير مستلزم للوجوب على المدين، فإن العدل إنما هو عدم الوجوب فيهما لا عدمه على الفقير خاصّة، ولا شك أن عدمه عليهما غير مستلزم للوجوب على المدين.

---

(١) في الأصل: «بان ما».

وأيضًا فلو كان عدم الوجوب على الفقير غير مستلزم للوجوب على المدين لم يلزم عدم الوجوب على المدين، بل قد تكون واجبةً على المدين لا من جهة التلازم، بل من جهة أخرى، فإن نَفْيَ الدليل المخصوص لا يلزمُ منه نَفيُ الحكم، فيجوز أن يكون التقدير وجوبها على المدين دون الفقير، ولا يكون وجوبها على المدين من لوازم العدم على الفقير، بل ثابت بنفسه، واجتماعهما أمرٌ اتفاقي، كجميع الأمور التي هي ثابتة وليس بعضها من لوازم البعض.

وإن عُنِي عدم الوجوب في أحدهما بعينه، فإن أراد الفقير ـ وهو مقتضى كلامه ـ كان التقدير: إما أن يكون عدمُ الوجوب على الفقير لازمًا للوجوب في الجملة أو غيرَ لازمٍ، وحينئذٍ فإن قيل: هو لازم، لم يصحّ قوله: «الوجوب على الفقير يستلزم العدمَ على المدين»، لأن التقدير: العدم على الفقير. وإن قيل: ليس بلازم، فقد تقدم أنه لا يلزم عدم الوجوب عدم[1] المدين.

وإن أراد المدين بطل التلازم الثاني من وجهين.

وإن أراد أحدهما لا بعينه أو أراد مسمًّى قيل: لا يخلو في نفس الأمر: إما أن يدّعي عدمَهما أو عدمَ كل منهما أو عدم [ق٦] أحدهما بعينه أو عدم أيهما كان، وعلى التقديرات كلِّها فالتلازمُ المدَّعَى باطلٌ. وإنما جاء هذا التلبيس من كون لفظ «العدم» فيه إبهامٌ وإطلاقٌ واشتراكٌ، واللبيب لا يخفى عليه هذا.

(١) كذا، ولعلها: «على».

وإن شئت قلت: لا نُسلِّم لـزومَ أحـدهما، بـل يمكـن أن لا يكـون العـدم على التعيين لازمًا، وأنت لم تُثبِت لزومَ أحدهما بعينه. وقد تقدم منعُ الـتلازم في المقدمة الثانية.

ومثل قول بعضهم: الوجوب على الفقير من لوازم لـزوم مـا هـو مـستلزم له على ذلك التقدير، فيكون لازمًا، إذ المستلزم لا يفارق الـشرط في اللـزوم، وهو ما يناقض العـدمَ فـيهما، وذلـك لأن عـدمَ اللـزوم لا يخلـو مـن أن يكـون شاملًا لهما أو لا يكون، فإن كان شاملًا فظاهرٌ، وإن لم يكن فكذلك، لأن من اللوازم ما يكون مستلزمًا له على تقدير عدم الشمول، وإلّا لكان الـشمول مـن لوازم اللزوم في الجملة، وإنه محال.

وهذا الكلام على تعقيده وقُبْح التعبير به ـ لما فيه من الألفـاظ المـشتركة الخالية عن قرينة التمييز، ولما فيه من حشْو كلماتٍ لا حاجةَ إليهـا ــ فهـو مـع خُلُوِّه عما يُـحتاج إليه في البيان واشـتماله عـلى مـا لا يحُتـاج إليـه= خـالٍ عـن الفائدة. وذلك يظهر بتفسيره، وذلك أنه يقول: الوجوب على الفقـير لازم مـن لوازم الشيء الذي يستلزم الوجوب، أي من لوازم كونه لازمًـا في نفـس الأمـر وثابتًا[1]، ولا شك أن الوجوب على الفقير إذا كـان مـن لـوازم شيء هـو لازمٌ في نفس الأمر كان لازمًـا، وذلـك أن المـستلزمَ للوجـوب لا يفـارق شرط مـا يكون لازمًا به، بل هو لازمٌ له، وشرط اللزوم ما يُناقض العدمَ فـيهما، والـذي يناقضه هو الوجوب فيهما، ومعلومٌ أن المـستلزم للوجـوب عـلى الفقـير لازمٌ للوجوب عليهما، فيكون لازمًا في نفس الأمر.

---

(١) قراءة ظنية، والكلمة غير منقوطة في الأصل.

وذلك لأنه إما أن يكون عدم اللزوم في نفس الأمر شاملًا لهما أي للمستلزم للوجوب ولما يناقض العدم، أو لا يكون شاملًا، وإن كان شاملًا فظاهرٌ، لأنه قد ثبت أنه لا يفارقه، وإن لم يكن العدم شاملًا لهما فظاهرٌ أيضًا، لأن من الأمور اللازمة في نفس الأمر ما يكون مستلزمًا للوجوب على تقدير عدم شمول العدم. وإذا كان من الأمور اللازمة ما يكون مستلزمًا للوجوب على هذا التقدير ثبتَ لزوم المستلزم، وذلك لأنه لو لم يكن من اللوازم ما يكون مستلزمًا له على تقدير عدم الشمول لكان شمولُ العدم من لوازم اللزوم في الجملة، وهو محال. وذلك لأنه إذا فُرِض عدمُ شمولِ العدم فلا بدَّ أن يتحقَّق وجودُهما أو وجودُ أحدهما، أعني وجود المستلزم [ق٧] للوجوب أو وجود الشرط في اللزوم، وهو ما يناقض العدمَ فيهما، إذ لولا وجودهما أو وجودُ أحدهما لشمِلَهما العدمُ، ومتَى وُجِدا أو أحدُهما لزمَ ما يستلزم الوجوب، ولو لم يلزم ما يستلزم الوجوب لعُدِم ما يستلزم الوجوب وعُدِم ما يناقض العدم أيضًا، فإنه لا يفارقه، وإذا عُدِما كان شمولُ العدم لهما من لوازم لزوم ما يناقض العدم، وهو محال، فإن ما يعدمهما لا يلزم ما يناقض عدمهما.

هذا تفسير كلامه، وترجمته أنه يقول: الوجوب على الفقير من لوازم لزوم المستلزم للوجوب، فإنه لا يفارق الوجوب فيهما، فيعود حاصلُه إلى أن يقول: الوجوب على الفقير من لوازم الوجوب عليه وعلى المدين، أو من لوازم ما يناقض عدمَ الوجوب فيهما، ثم قرّر هذا التلازم بأن قال: العدم للمستلزم والوجوب إن كان شاملًا فقد ثبت أنه لا يفارقُه، وإن لم يكن شاملًا فقد ثبت إمّا المستلزم أو الوجوب، وأيهما حصلَ ثبتَ المدَّعَى.

وإفسادُ هذا الكلام له وجوهٌ، لكن نُنبِّه على نكتة التغليط، فنقول:

قوله: «المستلزم لا يفارق الشرط في اللزوم، وهو ما يناقض العدمَ فيهما»، يعني به ما يُناقِض العدم في كلٍّ منهما أو ما يُناقِض العدمَ في مجموعهما، فإن الذي يناقض العدمَ في كلٍّ منهما الوجوبُ في كلّ منهما، والذي يناقضه في مجموعهما الوجوبُ فيهما أو في أحدهما.

فإن قال: أريد به ما يناقض العدم في كل منهما، كان معنى كلامه أن الشرط في لزوم المستلزم للوجوب على الفقير الوجوبُ على المدين والوجوب على الفقير.

فيقال له: نحن نسلِّم أن الوجوب عليهما شرط للزوم المستلزم للوجوب على الفقير، لكن لِمَ قلتَ: إن هذا الشرط متحققٌ ولازمٌ في نفس الأمر حتى يكون لازمُه متحققًا، فإن التلازم لا يقتضي وجودَ اللازم ولا وجودَ الملزوم، فتسليم التلازم لا يُفيد إن لم يثبت تحققُ الملزوم.

وقوله بعد ذلك: «إن كان العدم شاملًا فظاهرٌ».

قلنا: لا نُسلِّم أنه ظاهر، وذلك لأن شمول العدم معناه أنه عُدِم المستلزم للوجوب على الفقير، وعُدِم الوجوب على الفقير والمدين الذي هو مناقضٌ عَدَمَ الوجوب، ومعلومٌ أن هذين إذا عُدِما لم يُفِدْ ذلك تحقُّقَ الملزوم. أكثرُ ما يفيد تلازمَهما، ونحن قد سلمناه.

وقوله: «وإن لم يكن العدم شاملًا لهما فكذلك هو ظاهر».

قلنا: لا نُسلِّم أنه ظاهر، لأنّ العدم إذا لم يشملهما جاز وجود أحدهما، فإن كان الموجودُ[1]....

---

(١) في هامش الأصل: «هنا بياض في الأصل نحو السطر».

[ق٨] وإن قال: أراد به ما يناقض العدم في مجموعهما، كان معناه أن المستلزم للوجوب على الفقير لا يفارق الوجوب عليهما أو على أحدهما، بل لا بدَّ أن يكون لازمًا للوجوب على أحد التقديرات الثلاث.

فيقال له: هذا عينُ محلِّ النزاع، فلا نُسلِّم أن المستلزم للوجوب على الفقير لازم للوجوب على المدين، فإن هذا أول الدليل، فإن أثبته بهذا الدليل كان دورًا، وإن ذكر دليلًا آخر كان ذلك كافيًا في تحقيق التلازم، وما سواه ضياعًا وحشوًا.

وقوله في تقرير ذلك: «إن شملَهما العدمُ فظاهرٌ».

قلنا: لا نُسلِّم، لأنه إذا عدم المستلزم للوجوب على الفقير والوجوب عليهما وعلى أحدهما لم يدلَّ ذلك على لزوم أحدهما للآخر، لأن الأشياء التي لا تلازمَ بينها بل الأشياء المتضادة المتنافية قد تشترك في عدم جميعها، فبتقدير عَدَمِها لا يثبتُ تلازمها.

وإن قال: «فظاهر» أردتُ به ثبوتَ المدَّعَى، وهو عدم الوجوب على المدين.

قيل: أنتَ في تقرير التلازم وبيان أن الوجوب على المدين يستلزم الوجوب على الفقير، فإذا أثبتَّ عدمَ الوجوب على المدين لم يثبت التلازمُ، لأن صحةَ المدعَى لا يستلزم صحةَ الدليل المعيَّن، لجواز أن يكون القول حقًّا وما يُستدَلُّ به باطل، لثبوته بدليل آخر، فلا بدَّ لك من تصحيح الدليل الذي زعمتَ أنه يُفيد ثبوتَ المدعى، وإلّا فنحن قد نُسَلِّم لك الحكمَ ونُنازِعُك في الدليل.

وقوله: «إن لم يكن العدم شاملًا فظاهرٌ أيضًا».

قلنا: ليس كذلك، لأنه إذا لم يشملهما العدمُ فلا بدَّ من ثبوت أحدهما، فإن كان الثابت هو الوجوب على المدين خاصةً الذي يناقض عدم مجموع الوجوبين لم نُسلِّم أن ذلك موجب للوجوب على الفقير، إذ هو أول الدليل.

وقوله: «لأن من اللوازم ما يكون مستلزمًا له على تقدير عدم الشمول».

قلنا: لا نُسلِّم.

قوله: «وإلّا لكان الشمولُ من لوازم اللزوم في الجملة».

قلنا: لا نُسلِّم أيضًا، فإن شمولَ العدم إنما يكون من لوازم اللزوم، إذا كان المراد باللزوم لزوم ما يناقض عدم كلٍّ منهما وهو الوجوب فيهما، فإنه على هذا التفسير يثبت المستلزم للوجوب على الفقير، لأنه إما أن يكون موجودًا أو الوجوب فيهما موجودًا، وأيّهما كان فقد لزم المستلزم للوجوب على الفقير، فلا يكون عدم الشمول لازمًا لهذا اللزوم.

أما إذا كان المراد باللزوم لزوم ما يناقض عدمَ [ق٩] مجموعهما، وهو مطلق الوجوب، سواء جعل فيهما أو في أحدهما الذي نتكلم نحن على تقديره، فإن العدم إذا لم يكن شاملًا له وللمستلزم فلا بدَّ من وجود أحدهما، فيجوز أن يكون هو الموجود، وإذا كان الموجود مطلقَ الوجوب ولو على المدين كان التقدير: أنَّ مطلق الوجوب ولو على المدين مستلزمٌ للوجوب على الفقير، وهذا أول الدليل، وهو عينُ المقدمة الممنوعة في الدليل.

فيقال: لا نسلِّم ذلك، ومعلومٌ أنه إذا لم يلزم ذلك لا يكون شمول العدم من لوازم لزوم المستلزم للوجوب، لأن ذلك أيضًا هو نفس هذه المقدمة، فلا يلزم من عدم الشيء وجودُه.

فقد تبيَّن أنَّ مدارَ النكتة على الدعوى المحضة وجَعْلِ المطلوبِ مقدمةً في إثباتِ نفسِه، وهو من المصادرات القبيحة المردودة بإجماع العقلاء.

ومن ذلك قول بعضهم: الوجوب على الفقير على ذلك التقدير من لوازم المساواة بينهما في اللزوم، وأنه أخصُّ بالنسبة إلى الوجوب عليه أي على الفقير، فلا يكون مدارًا له وجودًا وعدمًا، وحينئذٍ يلزم الوجوب عليه، إذ الوجوب لازم على تقدير تحقق المساواة بالضرورة، فلو لم يكن لازمًا على تقدير العدم في الجملة لكان المساواة مدارًا له وجودًا وعدمًا، والتقدير بخلافه.

وحاصله أنه يقول: الوجوب على الفقير من لوازم تساويهما في اللزوم، فإنهما لو تساويا في اللزوم لَلَزِمَ الوجوب، وهذا التساوي أخصُّ من الوجوب على الفقير، فلا يكون مدارًا له وجودًا وعدمًا، لأن المدار هو ما يُوجد الدائرُ بوجودِه ويُعدَم بعَدَمِه، فالأخصُّ قد يُعدَم ولا يُعدَمُ الأعمُّ، فلا يكون مدارًا له عدمًا. وإذا لم يكن مدارًا له في الحالين لَزِمَ تحقُّقُ الوجوب في صورةِ وجود التساوي ضرورةَ تساويهما في اللزوم وفي صورة عدمه، إذ لو لم يتحقق الوجوبُ لعُدِمَ عند عدمِ التساوي، فكان مدارًا له، والتقدير خلافه.

وهذا الكلام أيضًا من أبطل الباطل، وجوابُه أن يقال: قولك «إنّ لزوم المساواة أخصُّ من الوجوب على الفقير» ممنوعٌ، وذلك لأن المساواة بينهما في اللزوم إذا وُجدتْ وُجِدَ الوجوبُ على الفقير، لأنه إذا عُدِمَت المساواةُ بينهما في اللزوم ثبتَ عدمُ المساواة، وإذا ثبتَ عدمُ المساواة في اللزوم ــ والتقديرُ تقدير الوجوب على المدين ــ ثبتَ بالضرورة عدمُ

الوجوب على الفقير، وإلّا لاستويا في اللزوم.

فعُلِمَ أن المساواة مدارٌ للوجوب على ذلك التقدير وجودًا وعدمًا، لمطابقتها له في العموم والخصوص. نعَمْ، المساواةُ بينهما في اللزوم على الإطلاق أخصُّ من الوجوب على الفقير، لأن الوجوب [ق١٠] على الفقير يُوجَد مع وجود المساواة، ويجوز وجودُه مع عدم المساواة في اللزوم، بتقديرِ أن يجبَ على الفقير دون المدين، فإنه من التقديرات العقلية في الجملة. كما يجوز وجود الوجوب على المدين مع عدم المساواة. وعلى هذه الأغلوطةِ بَنى المموِّهُ كلامَه.

وجوابُه من وجهين:

أحدهما: أنّا إنما نتكلم على تقدير الوجوب على المدين كما تقدم، وعلى هذا التقدير فليست المساواة في اللزوم بأخصِّ من الوجوب على الفقير كما تقدم.

الثاني: أنّا لا نُسلِّم أنها أخصُّ مطلقًا، فإن المساواة إذا وُجِدتْ وُجِدَ الوجوبُ، وإذا عُدِمتْ عُدِمَ الوجوب على الفقير أيضًا، لأنها إذا عُدِمَت امتنَع رجحانُ الفقير على المدين، لأنه خلافُ الإجماع، فيتعيَّنُ رجحانُ المدين على الفقير، وإذا ثبتَ رجحانُه عليه مع عدم تساويهما في اللزوم لزِمَ بالضرورةِ عدمُ الوجوبِ على الفقيرِ، لأنهما إذا لم يتساويا في اللزوم فإمّا أن يتساويَا في عدمِه، أو يلزم أحدهما فيكون هو الوجوب على المدين خاصَّةً، لأنّ الآخر خلاف الإجماع، ومَتى عُدِمَ اللزوم فيهما أو في الفقير فقد لزم عَدَمُ الوجوب على الفقير عند عدم المساواة في اللزوم، فلا تكون المساواة أخصَّ من الوجوب على الفقير، لأنّ الأخصَّ عبارةٌ عما قد يُعدَمُ مع وجودِ

الأعمِّ، وهنا حيثُ عُدِمت المساواة في اللزوم عُدِمَ الوجوبُ على الفقير.

واعلم أنّي إنما نبَّهتُ على فسادِ هذه النكت لأنها مما اعتمدَ عليه بعضُ هؤلاء المموِّهين المغالطين من الجدليين، فإنه بها وبأمثالِها من الكلام الذي لا حاصلَ له يَزعمون أنهم يُثبِتُون ما شاءوا من الدعاوي، وهو كما تراه، فإن هذه النظوم الثلاثة يمكن أن يقال في أيّ تلازم ادَّعاهُ المدَّعي. أما إذا ادَّعى لزومَ عدمٍ أمكنَه تغييرُ العبارة. ولولا أنه ليس هذا موضعَ الاستقصاءِ في إفسادِ خصائص النكت المموَّهة، وإنما الكلام في عمومِ هذه الصناعة التمويهية، لوَسَّعْنا القولَ في ذلك.

والضابطُ في ذلك تحريرُ كلام اللَّبْسِ، وإخراجُ اللفظ المشترك عن[1] الاشتراك إلى الإفراد، والتعبيرُ عنه بعبارةٍ ليس فيها اشتراكٌ ولا حَشْوٌ. وحينئذٍ يتبيَّنُ موضعُ المنع الذي لا يمكنه الجوابُ عنه إلّا بالرجوع إلى الأدلة العلمية، وهو في كلّ مادةٍ بحسب ما يليق بها.

أما دليلٌ عامٌّ يثبتُ به كلّ تلازمٍ فقد عَلِمَ كلُّ عاقلٍ بالاضطرار أنّ هذا باطلٌ، وهو مع بُطلانِه عن الفائدةِ [ق١١] عاطلٌ، وهو مع خُلوِّه عن الفائدة متعارضٌ متقابلٌ. فإنّ عامَّة هذه الأدلة العامَّة التي يُثبتونَ بها التلازمَ يُمكِن الاعتراضُ بها بعينها على بطلان التلازم، بأن يجُعَل نقيضُ اللازم لازمًا لعين الملزوم، أو عينُ اللازم لازمًا لنقيضِ الملزوم، وهو قلبٌ للدليل، أو لازمُ اللازمِ لازمًا للازِم نقيضِ الملزوم، أو الملزومُ ملزومًا لملزوم نقيضِ اللازم، أو ملزومُ اللازم ملزومًا لنقيض الملزوم، أو لازمُ الملزومِ لازمًا لنقيضِ اللازم. إلى غير ذلك من التراكيب التي تُناقِضُ صحةَ التلازم، ولولا الإطالةُ

---

(١) الأصل: «على».

لذكرنا من ذلك شيئًا كثيرًا.

وأمّا الدليل الخاصّ العلمي فهو أن يقول مثلًا: مالُ المدين مشغولٌ بإعدادِه لقضاءِ الدَّين، وقضاءُ الدين من الحوائج الأصلية بمنزلةِ احتياجه إلى الطعام والكسوة، ولذلك لم يَجِبْ عليه الحجُّ، ولم يجب عليه نفقةُ الأقارب، وجازَ له أخذُ الزكاة لقضاءِ دَينه، كيفَ وكثيرٌ من العلماء يُقدِّمون دينَه على حاجتِه إلى الطعام والكسوة في المستقبل، حتى من يُجرِّدونَه من ماله إلّا ثيابَ البِذْلة. ولذلك قال النبي ﷺ: «**مَا أُحِبُّ أنَّ عندي مثلَ أُحدٍ ذَهَبًا يَمضي عليَّ ثالثةٌ وعندي منه درهمٌ، إلّا درهمًا أَرصُدُه لقضاء دَيْن**»[1]. وقال: «**نَفسُ المؤمنِ مُعلَّقةٌ بدَينه حتَّى يُقضَى**»[2].

فإذا كانت الحاجةُ إلى قضاءِ الدَّين أَوْكَدَ من الحاجة إلى كثير من ثيابِ البِذْلة وعَبِيْدِ الخدمة، ثم ثبتَ أن الزكاة **لا** تجب فيما هو مُعَدٌّ لطعامِه وكسوتِه وخدمتِه ومسكنِه، فما هو مُعَدٌّ لقضاءِ دَينِه أولى. وتحريرُ هذا الكلام في كتب الفقه.

وعلى المعترضِ حينئذٍ أن يقدح في الملازمة، ويُبيِّنَ أنَّ وجوبَها على المدين ليسَ بمستلزمٍ وجوبَها على الفقير، إمَّا بذكرِ الفوارق، وإما بتفريق النصوص، فيقول مثلًا: الفقيرُ ليسَ بيده مالٌ زكوِيٌّ، لأنه إن لم يكن مالكًا

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٤١٩، ٤٥٧، ٤٦٧، ٤٥٠، ٣٢٦، ٣٥٨، ٣٩٩، ٣٤٩، ٣٦٧، ٥٠٦، ٥٣٠) من طرقٍ عن أبي هريرة. ورواه البخاري (٢٣٨٩، ٧٢٢٨) ومسلم (٩٩١) بنحوه.

(٢) أخرجه أحمد (٢/ ٤٤٠، ٤٧٥، ٥٠٨) والترمذي (١٠٧٨، ١٠٧٩) وابن ماجه (٢٤١٣) من حديث أبي هريرة. وحسّنه الترمذي.

لمالٍ فمُحالٌ إيجابُ الزكاة في غير مالٍ، وإن كان مالكًا لعقارٍ أو عبيدٍ أو خَيلٍ أو بغالٍ أو حميرٍ فهذا جنسٌ غير زكويّ، ولهذا لا يجب فيه الزكاةُ وإن كان فيه فضلٌ عن الحوائج الأصلية، لأن الزكاة إنما تجب في الأموال النامية بنفسها أو بتصريفها، والعقارُ وذوات الحافر ليست كذلك فلم يَصِحَّ تعليلُ امتناعِ الزكاة فيها بحاجة المالك، وإن كان مالكًا لمالٍ زكوِيّ وجبتِ الزكاة.

وأما المدين فهو مالكٌ لمالٍ زكَويّ، فقد انعقد سبب الوجوب في حقه. والمستدلُّ يدَّعي أن الدَّين مانعٌ من تمام السبب أو مانعٌ من حُكمِ السبب، فعليه بيانُ ذلك.

فيقول المستدلُّ: إن الله تعالى أوجب الزكاة على الأغنياء [ق١٢] بقوله ﷺ: «**أُمِرتُ أن آخُذَ الصدقةَ من أغنيائكم فأرُدَّها على فقرائِكم**»(١). فكلُّ من وجبت عليه الزكاة فهو غنيٌّ الغِنَى الموجب للزكاة، ومَن لا تجبُ عليه فليس بغنيٍّ الغِنى الموجِبَ لها. ومالكُ العقارِ وذوات الحافرِ وعبيدِ الخدمة وثيابِ البِذْلة ليس بغنيٍّ عن ذلك، لأنه يحتاج إلى العقار إمّا لسُكْناه أو لكرائه، ويحتاج إلى ذوات الحافرِ إما لِرُكُوبها أو لِكِرائها، وكذلك العبيد. فلو وجبت الزكاةُ في ذلك لاختَلَّت مصلحتُه، والزكاةُ لا تجبُ على وجهٍ يضُرُّ بالمالك. نعم إن ملك من أَكْرِيَتها أو نَمائِها ما تَجِبُ فيه الزكاةُ وجبت بشروطها، إمّا عند تجدُّدِ المِلكِ كقول ابن عباس، أو عندَ انقضاءِ الحَوْل كقول عامَّة العلماء. بخلاف السائمة فإنَّ لها نسلًا يَسُدُّ مَسَدَّ ما يُخْرَجُ منها. وكذلك عُروضُ التجارة، وكذلك النَّقدانِ هما في الأصل خُلِقَا للتجارة،

(١) أخرجه البخاري (١٤٩٦ ومواضع أخرى) ومسلم (١٩) عن ابن عباس بلفظ: «إن الله قد فرض عليهم صدقةً تؤخذ من أغنيائهم فترُدُّ على فقرائهم».

فهما قابلان للنَّماء، فكنزُهما صرفٌ لهما عن الحكمة التي خُلِقَا لها، فلا يُبْطِل حقَّ الله تعالى.

ويتفاضَلان في هذا الكلام وغيره حتى يظهر حُجَّةُ أحدِهما: إما بشهادة النصوص أو الأصول لرجحان اعتباره، أو لاعتضاده بأقوال الصحابة، وهو خطبة عثمان المشهورة[1] وغير ذلك، وهما[2] جاريان في الاستدلال سؤالا وجوابًا على شروط الجدل المستقيم المبني على أصولِ الفقه الصحيحة.

فأمَّا بعد تسليم التلازم فإنه يلزم من الوجوب على المدين الوجوبُ على الفقير، واللازم منتفٍ فينتفِي الملزوم، وهو المدَّعَى كما قال، لأنَّ عدمَ الملزوم من لوازِم عدم اللازم، بمعنى أنه إذا عُدِمَ اللازمُ لَزِمَ عدمُ أشياء، منها عدم الملزوم كما مرَّ تقريرُه، وعدم اللازم متحقٌّ، وهو عدم الوجوب على الفقير، وهذا المعدومُ ملزوم لعدم اللازم الأول، وهو الوجوب على الفقير، فإذا تحقق العدم الملزوم تحقَّق العدمُ اللازم.

فهذا التلازم الثاني جارٍ في كل ملازم، وهو نوعُ تطويلٍ وتكريرٍ، لأنه قد تقدم أنَّ وجود اللازم وعدمَ اللازم إذا تحقَّق تحقَّق [وجود الملزوم و][3] عدمُ

---

(١) يعني خطبته وهو محصور في القصر يستنشد الصحابةَ، ويذكر فضائلَه، فأنشدَ له الناس وأجابوه. أخرجه أحمد (١/ ٤٧٨ رقم ٤٢٠)، والترمذي برقم (٣٦٩٩)، والنسائي (٦/ ٢٣٦)، وابن خزيمة (٢٤٩١- ٢٤٩٣) وابن حبان رقم (٦٩١٦). قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب» وصححه ابن خزيمة وابن حبان.

(٢) في الأصل: «وهي».

(٣) زيادة ليستقيم السياق.

الملزوم، فوجودُ هذا ملزومٌ لوجودِ الآخر، وعدمُ الآخر ملزومٌ لعدم هذا، وعلى ما ذكرناه لا يُقبَل بعد تسليم التلازم سؤالٌ يقدحُ في التلازم، لكن هؤلاء المجادلون لا يثبتون التلازم بما ينشأ من تقدير الوجوب على المدين، وهو قيام مُقتضِي الوجوب أو عدم مانعٍ من الوجوب على هذا التقدير، فإن ذلك إذا صحَّ كان كلامًا علميًّا، وانقطعَ بابُ المراوغة الذي فَتَحوه. وإنما يُثبتون الوجوب على الفقير على هذا التقدير بأدلةٍ لا تأثيرَ لهذا التقدير فيها، وهو النصوص العامَّة أو الأقيسة [ق١٣] العامة أو غيرهما من الدورانات والتقسيمات والملازمات العامة. وقد قال البصير بالجدل: كلُّ تقديرٍ لا ينشأ منه قيامُ مقتضٍ ولا نفيُ معارضٍ فإنه غير مفيد، كمن يقول: لو طلعت الشمسُ لكانت السماءُ فوقنا والأرض تحتنا، أو يقول: إن كانت الشمس طالعةً فالعباداتُ غير واجبة بالباقي، ويسلك هذه الطريقة. فإذا استدلَّ على التلازم بدليلٍ لا يختص بذلك التقدير المفروض فالوجه أن يُبَيَّنَ بطلان دلالته حتى تنتفي الملازمة، ويُعارَض بمثلِه من الكلام حتى ينقطع المستدلّ ويتبين عجزه عن إتمام هذا التلازم الفاسد.

أما الممانعة فلم يذكر دليلًا يدلُّ على التلازم حتى نتكلَّم على عينه، لم يبق إلا المعارضة التي سلكَها.

لكن لا يقال: لا نُسلِّم انتفاءَ ثبوتِ النصِّ أو القياس أو غيرهما من الدلائل للوجوب، لأنها لو اقتضت الوجوبَ والوجوبُ منتفٍ لَزِمَ تركُ العمل بالمقتضي، وهو خلافُ الأصل. أو لو اقتضت الوجوب على الفقير والمانعُ متحقق بالأصل لَزِمَ التعارُض، وهو خلافُ الأصل. وإذا تُرِكَ العملُ بالمقتضي للوجوب على ذلك التقديرِ لم يكن تركًا للعمل به في نفس الأمر،

لأن أحد الأمرين لازم، وهو إمّا عدمُ المقتضي في نفس الأمر أو وجودُ مدلولِه، لأن الحال لا يخلو عن وجودِه أو عدمه. وهذا مثل ما ردَّ به المستدلّ كلام المعترض فإنه يقال هنا، فيبطل كلام المستدلّ قبل أن يَصِلَ إلى إبطال أسوِلةِ المعترض.

ويمكن معارضة المستدلّ بما ينفي التلازم على وجوهٍ كثيرة، مثل أن يقال: لو وجبت الزكاةُ على المدين لما وجبت على الفقير بالنص أو بالقياس أو بغيرهما من الدلائل. أما النصّ فقوله ﷺ: «**لا صدقةَ إلا عن ظهر غنًى**»[1]. أما القياس فلأنه لو وجبت للزم إضافة الوجوب إلى المشترك، ولا تجوز إضافته إلى المشترك لما فيه من إلغاء المناسبة التي اختص بها المدين، وهو مِلكُ نصابٍ زكويّ حولًا تامًّا، فإنه مقتضٍ للوجوب بدليل المناسبة والاقتران.

أو يقال: لو وجبت الزكاةُ على الفقير على ذلك التقدير للزمَ تَرْكُ العمل بالنصوص المستعملة في نفس الأمر والأقيسة الموجبة للتفريق بينهما، وهو اختصاص صورةِ المدين بما يقتضي الوجوب، أو اختصاص صورة الفقير بما يُوجب العدمَ.

أو يقال: لو وجبت الزكاة على الفقير على ذلك التقدير فإما أن يكون العدمُ لازمًا للوجوب في الجملة، إلى آخر ما ذكرناه في النكت الثلاث.

ومثل أن يقول: لو لم تجب الزكاة على المدين لوجبت على الفقير، يقرره بنفس ما ذكره المستدلُّ [ق١٤] من النص والقياس وغيرهما.

---

(١) سيأتي تخريجه (٤٠٧).

أو يقول: لو لم تجب الزكاة [على الفقير][(١)] لوجبت على المدين بعين ما نذكره في الدلالة على الوجوب على الفقير.

أو يقول: لو وجبت على الفقير لما وجبت على المدين بالنصّ المانع من الوجوب وبالقياس وبغيرهما من الدلائل، وقد انتفى اللازم ــ وهو الوجوب على الفقير ــ فينتفي ملزومُه، وهو عدم الوجوب على المدين، فيثبت الوجوب على المدين.

إلى غير ذلك من التلازمات المناقضة للزوم المدعى، وتقريرها بمادة كلام المستدلّ، وهو مُفسِدٌ لكلامِه من وجهين:

أحدهما: أنه يُنتج النقيضين، فيُعلم أنه باطل.

الثاني: أنه إما أن يكون صحيحًا أو باطلًا، فإن كان صحيحًا لزِمَ ثبوتُ التلازم المناقض لتلازمه فيبطل تلازمُه، وإن كان باطلًا بَطَلَ الدليلُ على تلازمِه، فتبقى دعوى محضة، فينقطع.

واعلم ــ أصلحك الله ــ أن إبطالَ هذا التلازم الذي قد استُدِلَّ عليه بالجدل المموّه له مقامات.

أحدها: منعُ مقدمات دليلِ التلازم، إمَّا منعًا مدلولًا عليه أو غيرَ مدلولٍ عليه، وجميع النكت العامة لا بدَّ فيها من منعٍ صحيح. فعليك بتأمّل موضع المنع، فمتى منعَ منعًا صحيحًا تعذَّر عليه جوابُ المنع إلّا بكلام علمي، وليس في عامة هذه النكت أدلةٌ علميةٌ، لكونها باطلةً في نفسها، وإن كان التلازم نفسُه قد يكون صحيحًا، ومتى عجزَ عن تمشيةِ ما أثبتَ به التلازم

---

(١) زيادة ليستقيم السياق.

ظهرَ فسادُ كلامِه وبُطلانُ مَرامِه، ووضَحَ أن الذي قاله من نوع الهذيان. والمنُوع قد تتعدَّدُ وقد تتحد، وقد يتوجهُ المنعُ على مقدمةٍ على أحدِ التقديرين، وعلى الأخرى على التقدير الآخر.

الثاني: المعارضة ببيان أن تلك الأدلة تدلُّ على نقيض المدعى حسب دلالتها على المدعى، وذلك لقلب التلازم والاستدلال بها عليه كما تقدم، وهنا يمكن المعارضةُ بملازماتٍ كثيرة.

الثالث: المعارضة بما ينفي التلازم أو بما يناقضه من جنس النكت التي[1] استدل بها على ثبوته. والفرق بين هذا وبين الذي قبله أن تلك معارضةٌ بعين النكتة، وهنا معارضةٌ بجنسها.

الرابع: المعارضة بدليلٍ صحيح يدلُّ على عدم التلازم، وهو دليلٌ مستقلٌ في نفسه.

وفي كل مقام من هذه المقامات قد تتوجَّهُ أسوِلةٌ كثيرة لا تنضبط إلا بحسب المواد، ومع هذا فالمعترض في مقام منع مقدمة التلازم والمعارضة فيها، فإذا انتقل إلى المعارضة في نفس الحكم المتنازَع فيه بما يدلُّ على نفيه فله حنيئذٍ أن يذكر من جنس أدلة المستدلّ ومن غير جنسها ما شاءَ. [ق١٥] فالأولُ إبطالٌ للدليل، وهذا إبطالٌ لحكم الدليل.

ومتى عرفتَ هذا تبيَّنَ لك فسادُ جميع هذا الباب، وأمكنكَ إبطالُ نكتِ هؤلاء المتلبسينَ بأدنى شيء، وعلمتَ أن العاقلَ لا يَرضاهَا البتَّةَ ولا يستحسنُ ولا يستحلُّ الكلام بمثلها.

---

(١) الأصل: «الذي».

وقد فتح المصنِّف بابَ الأسوِلة على طريقته وأخذ يجيب عنها، ونحن نذكرُ كلامَه ووجهَ التغليطِ في ذلك.

قال صاحب الجدل[1]: (ولئن قال ـ يعني السائل ـ: **لا تجبُ الزكاة على الفقير بالمانع على تقدير الوجوب على المديون. فنقول: لا نسلِّم بأن المانعَ متحققٌ على ما ذكرنا من التقدير[2]. ولئن قال: المانع[3] المستمرّ واقعٌ في الواقع، وإلّا لوجبت الزكاة على الفقير في الواقع[4] بالمقتضي السالم عن المعارض[5]، وهو المانع المستمرّ، ولم تجب فيوجد المانع. فنقول: ما ذكرتم من الدليل[6] وإن دلَّ على وجود المانع على ما ذكر[7] من التقدير [إلّا أن عندنا ما ينفيه، فإن المانع إذا كان متحققًا على ذلك التقدير، والمقتضي][8] متحقق، فيقع التعارض بينهما، والتعارض على خلاف الأصل لاستلزامِه التركَ بأحدِ الدليلين، وهو إما المقتضي أو المانع، وما تُرِك على ذلك التقدير فذلك غير متروكٍ في نفس الأمر، لأنّ أحد الأمرين لازم،**

---

(١) «الفصول» (ق٢أ).

(٢) في الفصول: «على ذلك التقدير».

(٣) الأصل: «الواقع»، والتصحيح من «الفصول». وسيأتي شرحه في كلام المؤلف فيما بعد.

(٤) «في الواقع» من «الفصول»، وسيأتي (ص٤١) نقل المؤلف لهذه العبارة وفيها هذه الزيادة.

(٥) في «الفصول»: «المعارض القطعي».

(٦) «من الدليل» لا يوجد في «الفصول».

(٧) في «الفصول»: «ذكرنا».

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من الأصل، واستدركناه من «الفصول».

وهو إمّا عدمُ ذلك الدليل أو وجود مدلوله، لقيام الدليل على أحدهما. فإن الحال لا يخلو عن وجود ذلك الدليل في الواقع أو عدمه).

قلت: اعلم أن هذا الكلام أولًا خروجٌ عن كلام العرب الفصيح، فإن حرف الشرط إذا وُكِّدَ باللام كانت هذه اللامُ اللامَ الموطِّئةَ للقسم، ويصير الكلامُ يطلبُ شيئين: جوابَ الشرط وجوابَ القسم، فيأتون بجواب القسم، وهو يَسُدُّ مَسَدَّ جواب الشرط، كقوله: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ ﴾ [الإسراء: ٨٦]، ﴿وَلَئِن جَآءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ﴾ [العنكبوت: ١٠]، ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ ...﴾ إلى قوله: ﴿لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦٠]. والمصنف كثيرًا في كلامه ما يقول[1]: «ولئن قال»، فحقُّه أن يقول: «لَنقولنَّ[2] كذا»، تقديره: والله إن قال لنقولنَّ. فهو يأتي بالفاءِ وليس موضع فاء، ويذكر الفعل المضارع خاليًا عن نون التوكيد، وذلك يدلُّ على نفي الفعل لا على إثبات، كقوله: ﴿تَٱللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٨٥]، فيكون المعنى: ولئن قال كذا لا نقول له كذا، كأنه اعتقد أن هذا موضع جوابِ الشرط وأنه يَسُدُّ مَسَدَّ جواب القسم وقد ذكر بعضُ الناس لغة أن جوابَ الشرط يَسُدُّ مَسَدَّ جوابِ القسم، واستشهدَ عليه بما لا شهادة له.

واعلم أن هذا الكلام من باب منع مقدمة الدليل وهو التلازم ومعارضة الدليل الدال عليها، كأنه سَلَّم له دلالة الدليل على التلازم الذي هو مقدمة الدليل، ثم عارضه [بما] يدلُّ على انتفاء التلازم، حتى يحتاج المستدل إلى

---

(١) كذا الأصل.

(٢) الأصل: «فلنقولن»، والصواب بحذف الفاء، ويدل عليه ما بعده.

ترجيح دليلِ ثبوتِ التلازم على دليلِ [ق١٦] عدَمِه، فقال السائل: ما ذكرتَه من الدليل وإن دلَّ على وجوب الزكاة على الفقير إن وجبتْ على المدين، فإن معي ما يدل على أنها لا تجب على الفقير وإن وجبت على المدين، وهي الأدلة النافية لوجوبها على الفقير، كقوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أوسُقٍ صدقةٌ**»(١)، و«**أُمِرتُ أن آخذَ الصدقة من أغنيائكم فأردَّها في فقرائكم**»(٢)، و«**ليسَ على المسلم في عبدِه ولا فرسِه صدقةٌ**»(٣)، و«**لا صدقة إلا عن ظهر غِنًى**»(٤). وإذا كانت هذه الأدلة تنفي الوجوب على الفقير فقد عارضت ما يدلُّ على وجوبها على الفقير، بتقدير وجوبها على الغني المدين.

وتسميةُ هذا الدليل نافيًا أحسنُ من تسميته مانعًا، لأن المنعَ يقتضي قيامَ المقتضي، ولا مقتضِيَ لوجوبها على الفقير. إلّا أن بعض الناس يقول: المانعُ قد يكون مانعًا للسبب، وقد يكون مانعًا للحكم، فربَّما يجعلون الفقر مانعًا للسبب، وهو المال. وليس بجيِّدٍ أيضًا من جهة أن عدَم المال لا يحتاجُ إلى مانعٍ من وجودِه، بل يكفي في عدمه عدمُ سببِ وجوده، فعدمُ المال يُضافُ إلى عدمِ سببِ وجودِه، لا إلى وجودِ مانعِ وجودِه. وإن فُرِضَ صورةٌ قد انعقدَ فيها سببُ الملكِ، فمَنَعَ من الملكِ الذي هو سببُ الزكاة مانعٌ، فهناك يَصحُّ أن يقال: قامَ المانعُ لسببِ الزكاة، لكن امتناع وجوب الزكاة على الفقير أعمُّ من هذه الصورة.

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٠٥، ١٤٤٧، ١٤٥٩) ومسلم (٩٧٩) عن أبي سعيد الخدري.

(٢) سبق تخريجه (ص٢٧).

(٣) أخرجه البخاري (١٤٦٣، ١٤٦٤) ومسلم (٩٨٢) عن أبي هريرة.

(٤) سيأتي تخريجه (ص٤٠٧).

ثمّ الذي يدلُّ على عدمِ الزكاة عليه النصوصُ والإجماع، وهذه الأدلة لا تكادُ تُسمَّى إلَّا نَوافِيَ لوجوب الزكاة.

وبالجملة فهذه مُشاحَّة لفظية، وهذا الكلام من المعترض إذا لم يثبت التلازم بطريق مفصَّلٍ كلامٌ صحيح، وذلك أنه لا يقول: لا يخلو إمّا أن يكون المقتضي لوجوبها على الفقير بتقدير الوجوب على المدين واقعًا أو غير واقع، فإن لم يكن واقعًا انتفى الوجوب، وإن كان واقعًا والنافي للوجوب أيضًا واقعٌ لزِمَ التعارُض بين المقتضِي والمانع، وهو خلاف الأصل. فإن قال: المانعُ ليس بمتحقق على هذا التقدير، قيل له: والمقتضي ليس بمتحقق على هذا التقدير، فإن ما لزم من أحدِهما لزِمَ من الآخر، فليس نَفْيُ تحقُّق أحدِهما حذَرًا من المعارضة بينه وبين الآخر أولى من العكس. وهذا الكلام يمكن تقريرُه من وجوهٍ كثيرة.

قال المستدل: هذه الأدلة تَنفي الوجوب على الإطلاق، وهذا مسلَّم ولكن لِمَ قلت: إنها تنفيه بتقدير وجوبها على المدين، ثم تارةً يُمكِنُه منعُ وجودِ ما يَنفِي الحكم مطلقًا على ذلك التقدير، وهذا يتوجَّه إذا ادعى السائل مانعًا من قياس أو تلازم ونحو [ق١٧] ذلك، وتارةً يقول: لا أسلِّم دلالتَه، مثل أن يكون النافي للوجوب نصًّا ونحوه، فلا يمكن منعُ وجودِ النصّ لكن مَنْعُ دلالتِه على الوجوب، إما بمنعِ كونه مرادًا من النصّ أو بمنع كون اللفظ مفيدًا له في الجملة، أو نحو ذلك من دلالات الألفاظ.

وإنما توجَّه مَنْعُ النافي على ذلك التقدير لأن تقدير وجوبها على المدين جاز أن يكون واقعًا في الواقع، وجاز أن لا يكونَ واقعًا، والدالُّ على الحكم دالٌّ على ثبوته على كل تقدير لا ينافيه، أما على كل تقديرٍ سواءٌ كان واقعًا أو

غيرَ واقع، وسواءٌ كان جائزًا أو ممتنعًا فليس بصحيح، لأنه ما من دليل على الحكم إلّا ويمكن أن يُفرَضَ معه وجودُ ما ينفيه، ثم يقال: هذا الدليل دالٌّ على كلِّ تقدير، وهذا من جملة التقديرات، وذلك التقدير يمنع وجودَ الحكم، فيلزم الجمعُ بين النقيضين وتعارضُ الأدلة اليقينية، وذلك محالٌ. وإنما لزِم هذا حين فرضنا ثبوتَ الحكم على كل تقديرٍ عُلِمَ أنه واقعٌ أو لم يُعلم أنه واقع، فيكون هذا الفرض مُفضِيًا إلى محالٍ، فيكون محالًا.

وأمثلةُ هذا الكلام المزيّف الذي لا يقوله عاقل كثيرة حتى يتمكن مِن تقوِّلِه مَن استباحَ القضايا المتناقضة من التراكيب الفاسدةِ، مثل أن يقول: الصلاة والزكاة والصيام والحج واجبةٌ بالأدلة الموجبة، وهي مُوجبةٌ لها على كلِّ تقدير، ومن التقديرات: عدمُ بعثة رسولٍ وعدمُ نزول[1] القرآن، فيجب ثبوتُها على تقدير عدم الرسول.

أو يقول: لا يجب شيءٌ من العبادات، للأدلة الدالة على براءةِ الذمَّة وخُلوّها من الوجوب، وهذا الدليل ثابت على كل تقدير، فيجب العمل به.

أو يقول: لا يجب القصاصُ على الجاني ولا الحدُّ على المجرم، لأنّ القَودَ والحدَّ ضررٌ، فيكون منتفيًا بالأدلة النافية للضرر، فإنها ثابتة على كل تقدير.

وهذا أهونُ مما قبله، لأن تقدير القتل العمد والإجرام ليس مقتضيًا بنفسه لثبوتِ العقوبة، بخلاف اقتضاءِ الوجوبِ وجودَ الرسول، وكون النافي للوجوب مشروطًا بعدم الموجب.

---

(١) في الأصل: «ترك».

ومثل هذا أن يقال: السماوات والأرض لا تَفسُد أبدًا، لأن المقتضِيَ لصلاحها موجودٌ، وذلك ثابتٌ على كل تقدير، حتى على تقدير وجود آلهةٍ أخرى.

وكذلك كلُّ محالٍ فُرِضَ واستُدِلَّ بفرضه على استحالةٍ لازمة، فإن امتناع الملزوم يُوجِب امتناعَ اللازم، يَرِدُ عليه هذا السؤال الفاسد[1]، فيقال: لا يستحيل اللازم على تقدير وجود الملزوم، لأن المقتضيَ لصحة اللازم وجوازه قائم، وذلك [ق١٨] مقتضٍ له على كل تقدير، وفرضُ وجودِ الملزوم أحد التقديرات.

وهذا كلام لا يخفى على أحدٍ بطلانُه، ووجهُ التغليط فيه أنه جعلَ الأدلة الموجبةَ أو النافية دالةً على [كلّ] تقدير، فيقال له: لا نُسلِّم دلالتَها على كل تقدير، لكن على كل تقديرٍ واقع، أو على كل تقدير لا ينفي الدليلَ الدالَّ، أو لا ينفي مدلولَه أو الشيء الثابتَ. أو يُقال: المنتفي ثابتٌ أو منتفي[2] على كل تقديرٍ لا يُنافي ثبوته أو انتفاءَه، أو على كلّ تقديرٍ جائزٍ في نفس الأمر، على ما سيأتي تحريرُ المغالِط هنا في استصحاب الواقع.

ثم نقول: أثبِتْ أن هذا التقدير واقعٌ أو جائزٌ في نفس الأمر، أو أنه غير مُنافِي[3] للمستصحب، ولا يَقدِرُ أن يُثبِتَ دلالةَ الأدلةِ على كل تقديرٍ، ولا على هذه التقديرات النافعة.

---

(١) الكلمة غير واضحة في الأصل.

(٢) كذا في الأصل بالياء، وهو جائز فصيح.

(٣) كذا الأصل.

فهذا موضع المنع الذي ينقطع فيه المغالطُ، بل يقدِر المستدلُّ أن يُثبِت أن الأدلةَ إنما تدلُّ على بعض التقديرات دون بعضٍ [من] وجوه لا تُعدُّ ولا تُحصَى، من نحو ما ذكرناه. وإذا كانت إنما تدلُّ على بعض التقادير فلِمَ قلتَ: إن تقديرَ وجود الملزوم من التقادير التي يدلُّ الدليل النافي للازم معها، ولا تقدر على ذلك إلّا بأن تُثبِت أن الأدلةَ تدلُّ مع جملة الأمور الواقعة في الواقع، وإذا استدلَّ على وقوع الملزوم كما هو مذهبه كان غصبًا لمنصب الاستدلال، وهو غير مقبول كما تقدم، بل هو أردأ منه، لأنه في مقام المعارضة، لا في مقام الممانعة، ولم يكن إتمام معارضته إلّا بإبطال مذهب المستدلّ، فكأنه قال: إن صحَّ مذهبك فَسَدتْ معارضتي، وإن فَسَدَ مذهبُك صَحَّتْ معارضتي، فأنا أُبطِلُ مذهبَك لتصحيح معارضتي.

فيقول له المستدلّ: لو أفسدتَ مذهبي لكنتَ غنيًّا عن المعارضة، وإذا كانت المعارضة لا تتمُّ إلّا بإبطالِ مذهبي، وإبطالُ مذهبي لا يتم إلّا بدليل، وذلك الدليل معارضة مستقلة بنفسها، كان ذِكْرُ المعارضةِ كلامًا ضائعًا، لأنّ ما لا يدلُّ على الحكم إلّا بمقدمةٍ تدلُّ على الحكم بنفسها لا يكون دليلًا على الحكم، فتكون قد عارضتَ بغير دليل ولا شبهة، وهذا من أقبح المعارضات.

ثم إنك جعلتَ الدليل على صحةِ المعارضةِ بطلانَ قولي، وجعلت المعارضة دليلًا على بطلانِ قولي، فجعلتَ كلَّ واحدٍ منهما دليلًا على الآخر، والعلم بالمدلول يتوقف على العلم بالدليل، فيكون العلم بكلٍّ منهما موقوفًا على العلم [ق١٩] بالآخر، فلا يَحصُل العلمُ بواحدٍ منهما.

ثمَّ إنك جعلتَ مطلوبَك ـ وهو إبطال مذهبي ـ مقدمةً في الدلالة على

بطلانِه، وجَعْلُ المطلوب مقدمةً في الدليل هو المصادرةُ على المطلوب، وهو من أفسد أنواع الشَّغَبِ والجدل الباطل، لأنّ المصادرات هي المبادئ التي تَصْدُر في العلوم، فتكون إمّا بديهيَّةً أو مسلَّمةً أو مدلولًا عليها في علمٍ آخر، فإذا جعلتَ المطلوبَ مصدرًا في إثبات نفسِه كُنتَ قد جعلتَ الدليلَ نفسَ المدلول، والمعلومَ نفسَ المجهول، والموجِبَ نفسَ المُوجَبِ، وفي هذا ما فيه.

أو بأن يُثبِتَ أن تقدير الملزوم لا يُنافي قيام المانع للوجوب على الفقير، وهذا إذا بيَّنَه بطريقه كان كلامًا صحيحًا في الجملة، وهو مقبول.

وإن قال: تقدير الملزوم جائزٌ لوقوع الخلاف فيه، والدليلُ دالٌّ على كلّ تقدير جائزٍ.

قيل: لا نُسلِّم أن الدليل يدلُّ على كل تقديرٍ جائزٍ، بل على كلِّ تقديرٍ لا يُنافيه، ولو سلَّمنا أنه يدلُّ على تقدير جائز، لكن لا نُسلِّم أنه جائز، لأن الجواز لفظٌ مشتركٌ، وهذا عندنا غيرُ جائزٍ بأحد المعاني. وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق الكلام في هذا في الاستصحاب[١].

وهذا الذي ذكرناه قد تضمنَ بيانَ قولِ المستدلّ: «لا نُسلِّم أن المانعَ يتحقق على ما ذكرنا من التقدير»، وهو منعٌ صحيح، وله أن يُوَجِّهه، ولا اعتراض عليه إلا أن يُبيِّنَ أن نفس تلك الأدلة توجب الزكاة على ذلك التقدير، وهذا لا سبيلَ إليه إلا ببيان تصريحها بذلك التقدير، لعدم المنافاة بين عدم الوجوب على الفقير وبين الوجوب على المدين، وهذا إذا فعله

(١) انظر ما سيأتي (ص٥٧٨).

يكون قد دخلَ في فقه المسألةِ. أو ببيان وقوع ذلك التقدير، وذلك غير مقبول. لكن كلام المستدلّ إنما يصحّ إذا كان قد بيَّن التلازمَ بطريقٍ صحيح، وهو أن يبيّن أن الوجوب على المدين يُنافيه قيامُ موجِبٍ لها على الفقير أو عدمُ مانع من وجوبها على الفقير، أما إذا استدلَّ على وجوبها على الفقير على ذلك التقدير بدليلٍ ليس بينَه وبين ذلك التقدير مناسبةٌ، بل يدلُّ على الوجوب مطلقًا، فهو كلامٌ فاسدٌ غير مقبولٍ كما قدمناه، وحينئذٍ يكون كلام المعترض سديدًا، فإنّ له أن يُمانِعَه ويُعارِضَ كلامَه بجنس كلامه، فإن النظم الواحد إذا تبيَّن أنه...[1] عُلِمَ [أنه] باطل.

قال السائل[2]: «المانع المستمر واقعٌ في الواقع، وإلا لوجبت الزكاةُ على الفقير في الواقع بالمقتضي السالم [ق٢٠] عن المعارض، وهو المانع المستمر، ولم تجب فيُوجَد المانع».

قلتُ: اعلم أن المصنف قَبِلَ هذا السؤال، وتفسيرُه أن قال: المانعُ لوجوب الزكاةِ واقعٌ في الواقع، فليس لك أن تمنع وقوعَه على تقديرٍ تَفرِضُه أنت، لأنه إما أن يكون المانع واقعًا أو غيرَ واقع، فإن كان واقعًا فهو المدعى، وإن كان واقعًا كان مانعًا على تقدير وجوب الزكاة على المدين، لأن وجوب الزكاة على المدين لا يرفع الأمورَ الواقعة، وإن كان غيرَ واقعٍ فلا مانعَ من وجوب الزكاة على الفقير، والمقتضي لوجوبها موجود، وهو الأدلة الدالة على وجوبها، أو الحِكَمُ المناسبة من وجوبها، أو الأسباب المتضمنة لحكمة وجوبها، فيجب العمل بالمقتضي لوجوبها السالم عمّا يُعارِضه، وهو

---

(١) كلمة غير واضحة في الأصل.

(٢) «الفصول» (ق٢أ).

المانع المستمر في الواقع، فتجب الزكاة على الفقير لو كان المانع غيرَ واقع، لكن الزكاة غير واجبة عليه فالمانع واقعٌ في الواقع، فهو واقع على ذلك التقدير، فيكون موجودًا.

هذا تقرير هذا السؤال، وقد قَبِلُه المصنِّف وأجاب عنه، وهو مبني على استصحاب الواقع كما سيأتي بأن يقال: كان، فيستمر على التقدير، لأن هذا التقدير ممكن، لأنه لا يخالف الإجماع.

وهذا السؤال إذا ثبت التلازم بطريقه الصحيح فإنه باطل من وجوهٍ[1]، فلا يُقبل، ولا يحتاج إلى المعارضة بينه وبين غيره، إلا أن يبيّن حصول المانع على ذلك التقدير. وأما بمجرد استصحاب الواقع فلا.

أحدها: قوله «المانع المستمر واقع في الواقع».

قلنا: هذا مسلَّم، ولكن لِمَ قلتَ: إنه واقع على تقدير وجوب الزكاة على المدين، وذلك أنه إنما يثبت أنه مانعٌ على هذا التقدير إذا كان التقدير من جملة الأمور الواقعة، ولا يُمكنه بيانُ ذلك إلا بغَصْب منصب الاستدلال، فلا يلزم من كونه واقعًا في الواقع كونُه واقعًا على تقدير ليس من الأمور الواقعة.

الثاني: أن هذا التقدير تقدير غير واقع، لأنه قد ثبت بالملازمة المتقدمة التي[2] سَلَّمَ المعترضُ دلالتَها أنه لو وجبَ على المدين لوجبَ على الفقير، ولم يجب على الفقير فلا يجب على المدين، فلا يكون الوجوب على المدين واقعًا، بل يكون محالًا لاستلزامه المحالَ. وإذا كان تقديرًا ممتنعًا

(١) الأصل: «وجوب» تحريف.

(٢) الأصل: «الذي».

غيرَ واقعٍ لم يلزم من كون المانع مانعًا في الواقع أن يكون مانعًا على تقدير غير واقع، وذلك لأن التقدير المحال يجوز أن يلزمه اللازم المحال، كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، [ق٢١] وتقدير وجوبها على المدين محالٌ لما مرَّ، فيلزم منه أن لا يكون المانع واقعًا في الواقع، وهذا محال، وإنما لزمَ ذلك حين فرضنا وجوبَها على المدين، وهو محال لما بيَّنه المستدل. فتَفطَّنْ لهذا، فإن به تَنحلُّ مثلُ هذه الأغاليط.

وبيان ذلك أن وجوبها على الفقير، فيستلزم وجوبها على الفقير(١)، يستلزم رفعَ الأمر الواقع، وهو المانع من وجوبها عليه، وهذا محال فذاك محال. وبهذا يتبيَّن أن المانع ليس بمانع على تقدير وجوبها على المدين، وأنه إن كان واقعًا في الواقع لا يمتنع أن يُفرَض عدمُ وقوعِه على تقدير غير واقع بل محالٍ باطلٍ.

فإن قال: لا نُسلِّم أن هذا التقدير غير واقع، أو أنا أقيم الدليل على أن هذا التقدير واقعٌ.

قلنا: قد مرَّ التلازم الدالُّ على عدم وقوع هذا التقدير، فلا يُسمع منك إقامة الدليل في ضمن الممانعة على خلافه، لأنه غَصْبٌ أو أردأ من الغَصب.

فإن قيل: لا يمكن المستدلَّ أن يمنع الوجوب في نفس الأمر بالمانع في نفس الأمر كما ذكرتم مع منعِه كونَ المانع مانعًا على ذلك التقدير، لأنه يجوز أن يكون المانع على ذلك التقدير إنما انتفى لانتفاءِ المانع في الواقع،

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب حذف عبارة «فيستلزم وجوبها على الفقير» وكأنها تكرار.

وذلك بأن يكون انتفاء المانع المستمر على التقدير منافيًا للمانع الواقع ومضادًّا له، فلا يَصحُّ الجمع بين انتفاء المانع المستمر وبين المانع الواقع.

قلنا: هذا الجائزُ معارَضٌ بمثله، فإنه يمكن أن لا يكون المانع الواقع منافيًا لعدم المانع المستمر، بل يكون المانع الواقع مانعًا في نفس الأمر، وليس هناك مانعٌ مستمرٌّ على التقدير، وإذا كان كل واحدٍ من الأمرين جائزًا احتاج المعترضُ أن يبين ثبوتَ أحد الأمرين، وإن كان المانع مانعًا[1] على ذلك التقدير وأنه مستمر، وحينئذٍ فلا بدَّ له إذا استصحب الواقع أن يبيِّن أن هذا التقدير لا ينافي قيامَ المانع من الوجوب على الفقير، فيبيِّن أن ما يمنع الوجوب على الفقير لا يمنع الوجوبَ على المدين، كما بيَّن المستدلُّ أن ما يُوجب على المدين يوجب على الفقير. وإذا بيَّن ذلك بطريقه الفقهي كان كلامًا مسموعًا، وأمّا بمجرد استصحاب الواقع مع جواز منافاة التقدير وعدم منافاته ففيه نظرٌ. وتمامُ الكلام في هذا يأتي إن شاء الله في الاستصحاب.

الثالث: لا نسلِّم أن المانع المستمر واقعٌ في الواقع.

قوله: «لو لم يكن واقعًا لوجبت الزكاة على الفقير عملًا بالمقتضي السالم عن المعارض».

قلنا: لا نُسلِّم أن ههنا ما يقتضي وجوب الزكاة على الفقير، ولم يذكر دليلًا على ذلك، وإنما أخذه مسلَّمًا وهو غير مسلَّم، وذلك لأن انتفاء الزكاة عن الفقير لعدم المقتضي، وهو مِلك النصاب الزكويّ، لا لوجود مانعٍ [ق٢٢] من الوجوب. وقد تقدم بيان ذلك.

---

(١) الأصل: «مانع».

ثم نقول: ما يعني بالمقتضي لوجوب الزكاة؟

إمّا أن يعني به النصّ، فالنصوص كقوله: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤]، والأحاديث النبوية في الزكاة لا يتناولُ شيءٌ منها الفقيرَ بالإجماع.

وإن عَنَى به الإجماعَ فلا إجماعَ.

وإن عَنَى به المناسبةَ فلا مناسبة في إيجاب الزكاة على فقير، إذ الزكاة وجبت شكرًا لنعمةِ المال ومواساةً للمحاويج، فمن لا شيء لديه كيف يجب عليه شيء.

وإن عَنَى من مَلَكَ نصابًا غيرَ زكويّ، فلا نُسلِّم أن المقتضيَ موجودٌ في حقّه، إذ المقتضي هو ملكُ المال الزكويّ الذي بيَّنه الشارع جنسًا وقدرًا بشهادة النص والإجماع والقياس، ولو كان ذلك مقتضيًا لعَمِلَ عمله، فإنه لا مانع من الوجوب، وإنما انتفاء الوجوب لانتفاء مقتضيه لا لوجود مانعه.

وقد ظهر بهذا التقدير سِرُّ تلك المناقشة في لفظ «المانع»، فإنه مشترك بين ما يدلُّ على عدم الحكم وبين ما يمنع ثبوت الحكم الذي انعقد سببه، وأخذُه بالاشتراك ـ حتى راج له هنا اعتقال الخصم ـ لَبَّس عليه أن المقتضي لوجود الزكاة قائم في حق الفقير، وإنما امتنع لوجود المانع، فإذا قدر عدمُ المانع عَمِلَ المقتضي لوجود المانع، فإذا قدر عدمُ المانع عَمِلَ المقتضي عملَه. وهذا ممنوع كله، فلو قيل: ليس المانع لوجود الزكاة موجودًا على هذا التقدير، وهذا التقدير واقع، لم يكن بيده ما يوجب الزكاة.

وأما إن أثبتَ التلازم بدليلٍ عام فإن هذا السؤال صحيح كما تقدم، وكما أبطلنا به السؤال ينعكس على المستدل، فإنه إنما قرَّر كلامه بمثل هذا، فلذلك قَبِلَ الجدليُّ هذا السؤالَ وسلَّم صحةَ المعارضة، وذلك لأن المستدلَّ لما أثبتَ الوجود على التقدير بما يدلُّ عليه مطلقًا كان للمعترض أن ينفيه على التقدير بما ينفيه مطلقًا، بل كلامُه أظهرُ لأنه منتفٍ في نفس الأمر.

فقال صاحب الجدل[1]: «فنقول: ما ذكرتم من الدليل[2] [وإن دلَّ][3] على وجود المانع على ما ذكر[4] من التقدير، لكن[5] عندنا ما ينفيه، فإن المانع لو[6] كان متحققًا على ذلك التقدير والمقتضِي متحقق، فيقع التعارضُ بينهما، والتعارض على خلاف الأصل لاستلزامِه التركَ بأحد الدليلين، وهو إما المقتضي أو المانع، وما تُرِكَ على ذلك التقدير فذلك غير متروك في نفس الأمر، لأن أحد الأمرين لازم، وهو إمّا عدمُ ذلك الدليل أو وجود مدلوله، لقيام الدليل على أحدهما، فإن الحال لا يخلو عن وجود ذلك الدليل في الواقع أو عدمِه».

فيقال: هذا الذي ذكرتَه من الدليل على وجود المانع من إيجاب الزكاة

---

(١) «الفصول» (ق٢أ- ب).

(٢) «من الدليل» لا يوجد في «الفصول».

(٣) الزيادة من «الفصول».

(٤) في «الفصول»: «ذكرنا».

(٥) في «الفصول»: «إلّا أن».

(٦) في «الفصول»: «إذا».

على الفقير على تقدير إيجابها على المدين مُعارَضٌ بما يدلُّ على نقيضِه، فإنه إذا كان المانع موجودًا [ق٢٣] والمقتضي موجودٌ على ما ذكره المستدل من النصّ والقياس أو غيرهما= فقد تعارض في حق الفقير المقتضِي لإيجاب الزكاة والمانعُ لها، وتعارضُ الأدلةِ على خلاف الأصل، لأنه يلزم تركُ العمل بأحد الدليلين. وتركُ مدلولِ الأدلةِ على خلاف الأصل، لأنّ الدليلَ حقُّه أن يَطَّرِدَ في اقتضاء مدلولِه، فيُعلَم المدلولُ منه حيث وُجِد، والأصل إعمالُه لا إهمالُه، فإذا تخلف عنه مدلوله لمعارض[1] فقد خالف الأصل.

وأيضًا فوقوع التعارض بين الأدلة الشرعية قد يُوهم التناقض، وقد يُفضي إلى الجهل أو الخطأ، لأن من سمعَ الدليلين ولم يترجح عنده أحدهما على صاحبه تَوهَّم تناقضهما، ومن سمع أحدهما دون الآخر اعتقد مضمونَه وعمل به، وربما كان هو المرجوح، فيُفضي إلى الجهل والخطاء[2]، وإذا لم يتعارض تزول هذه المفسدة. والأصل عدمُ ما يقتضي وقوعَ مفسدةٍ في الأدلة الشرعية.

وأيضًا فإنَّ أقلَّ درجات الدليل أن يكون بحيث يُفيد النظر فيه غلبةَ الظن المدلول عليه، والأغلب عليه وقوع مدلوله، فإذا تعارض الدليلان لَزِمَ تركُ أحدهما، فيلزم مخالفة الأعم الأغلب إلى الأشذّ الأندر وإخلاف الظن الغالب، وهذا على خلاف الأصل.

(١) في الأصل: «المعارض».

(٢) كذا في الأصل ممدودًا، وهو صواب.

وإنما قلنا: إن التعارض يُوجِب تركَ العمل بأحدهما لأنه إذا تعارض المقتضي للوجوب والمانعُ منه، فإما أن يكون الوجوب ثابتًا أو لا يكون، فإن كان ثابتًا فقد ترك العمل بالمانع، وإن لم يكن ثابتًا فقد ترك العمل بالمقتضي. ولأنهما إذا تعارضا فلا بدَّ من ترجيح أحدهما على الآخر ضرورةَ امتناعِ تكافؤ الأدلة، وحينئذٍ فقد ترك العمل بكل منهما، لأن مقتضَى كلٍّ منهما العمل بمدلوله عينًا، فإذا خُيِّر بينه وبين غيره فهو ترك العمل بكلٍّ منهما.

ويمكن أن يقال في جواب هذه الأشياء: إن شرط كون الظنّي دليلًا انعدامُ ما يساويه أو يترجح عليه، فإذا وُجِد الراجح فقد بَطَل شرطُ كونه دليلًا، فلا يكون دليلًا، ولا نكون قد تركنا العمل بدليل.

وفي هذا بحوثٌ دقيقة ليس هذا موضعَها، لكن قرَّرنا ما ذكره المصنّف، فلو كان المانع ثابتًا له في ذلك التقدير لزم مخالفة الأصل من الوجوه المذكورة، وإذا عُورِضَ من المعترض في دليله توقفت دلالتُه، فيسلم دليل المستدل الأول.

ثمَّ أجاب عن سؤالٍ مقدَّرٍ، وهو أنه إذا لزم من التعارض تركُ العمل بأحد الدليلين، وهو المقتضي لوجوب الزكاة على الفقير والمانع منها، فقد بَطَلَ أصلُ الاستدلال، لأنه إذا تُرِك العملُ بالمقتضي لوجوب الزكاة على الفقير، تُرِكَ العمل به في وجوبها على المدين بطريق الأولى، فلا يصحّ حينئذٍ [ق٢٤] قوله: «لو وجبت الزكاة على المدين لوجبت على الفقير» لترك العمل بما أوجبه عليهما، وإن تَرَك العملَ بالمانع للزكاة على الفقير لم يصحّ قولُه: «ولم تجب على الفقير»، لأنه حينئذٍ قد قام المقتضي لوجوبها عليه من غير مانعٍ، فتجبُ عليه، فإذا ترك العمل بأحد الدليلين لزمَ إبطالُ إحدى

مقدمتَي الدليل، وذلك مُبطِلٌ للدليل. فهذا سؤالٌ على لزوم التعارض بقولٍ هو لازمٌ للمستدِلّ كما هو لازمٌ للمعترض.

وقد يقول المعترض: لا نسلِّم أنه إذا انتفَى تركُ العمل بأحد الدليلين يَنتفِي تركُ العمل بهما، لجواز كونه متروكًا في نفس الأمر.

وأجاب عن هذا السؤال بأنَّا وإن تركنا العمل بأحدهما على تقدير وجوبها علىٰ المدين، فلا يكون تركًا للعمل به في نفس الأمر، والمستدلّ إنما التزم العملَ بما هو دليلٌ في نفس الأمر، ولم يلتزمه على تقدير وجوبها على المدين، فإن هذا التقدير غير واقع عنده، بخلاف المعترض فإنه يلزمه العملُ بما هو دليل على هذا التقدير، وهو غير ممكن، فيلزم مخالفة الأصل.

وهذا معنى قوله: «وما ترك على ذلك التقدير فذلك غيرُ متروك في نفس الأمر». أي وما ترك على تقدير وجوبها على المدين، أو ما تُرِك على تقدير تعارض الدليلين الناشئ من تقدير الوجوب على المدين غيرُ متروكٍ في نفس الأمر، لأن ذلك الدليل المانع من وجوبها إما أن يكون موجودًا في نفس الأمر أو معدومًا، فإن كان معدومًا لَزِمَ عدمُ مدلولِه، وحينئذٍ لا يكونُ ثَمَّ دليلٌ، فلا يكون قد ترك العمل بدليل. وإن كان موجودًا في نفس الأمر لَزِمَ وجود مدلولِه، لأنّ ما هو ثابت في نفس الأمر لابدّ من وقوعه، وإذا كان مدلولُه موجودًا لم يكن قد ترك العمل، لكن وجود مدلوله في نفس الأمر موجودٌ مع الأمور الواقعة في نفس الأمر، والواقع في نفس الأمر عدمُ الوجوب على المدين، فلا يكون المستدلُّ قد ترك العملَ بشيء من الأدلة.

وهذا معنى قوله: «لأن أحد الأمرين لازم، وهو إما عدم ذلك الدليل ـ أي الدليل النافي للوجوب، أو يعني به مطلق الدليل، سواء كان موجبًا أو

نافيًا ـ أو وجودُ مدلولِه، لقيام الدليل على أحدهما، فإن الحال لا يخلو عن وجود ذلك الدليل في الواقع أو عدمه».

وهذا كما بيّناه، فإنه لابدَّ من أحد الأمرين في الواقع: وجود الدليل، فيلزم وجود مدلوله، وهو أحد الأمرين. أو عدم الدليل، وهو الأمر الثاني. وعلى التقديرين فلا تركَ للدليل، والله أعلم.

وربّما قرروا هذا على وجه آخر، وهو أن السائل يقول: لا أسلِّم أنكم إذا احترزتم عن ترك العمل بأحدهما على هذا التقدير فقد انتفَى المحذورُ اللازمُ من تركهما، فإنه لا بدَّ من تركِ أحدهما في نفس الأمر ضرورةَ امتناع اجتماع [ق٢٥] مقتضاهما.

فيقال له: بل هو غير متروك في نفس الأمر، لأن أحد الأمرين لازم، وهما عدمُ ذلك الدليل المتروك على هذا التقدير أو وجود مدلوله، لأن الضرورة وذلك الدليل يوجب لزوم أحدهما، وذلك لأنه إما أن يكون موجودًا أو لا يكون. وهذا معلومٌ بالضرورة، فإن لم يكن موجودًا لم يكن قد ترك الدليل في نفس الأمر بالضرورة، وهو أحد الأمرين؛ وإن كان موجودًا فهو يقتضي ثبوتَ مدلولِه، وهو الأمر الآخر، فثبتَ أن الدليل يقتضي ثبوتَ أحدهما. ولسنا ندَّعي تحققَ أحدهما، وإنما ندَّعي قيامَ الدليل على أحدهما.

فإن قال المعترض: التركُ لازم على ذلك التقدير، ولا يلزم من انتفائِه في نفس الأمر انتفاؤه على ذلك التقدير، فأنا لا أسلِّم انتفاءَه على ذلك التقدير إن لم يثبت عدمُ التقدير، وأنتم تدَّعون انتفاءَه على ذلك التقدير.

قيل له: هذا منعٌ على تقدير لا يَضُرُّنا منعُه، وذلك لأنّ اللازمَ على ذلك التقدير لازمٌ في نفس الأمر إن كان التقدير واقعًا في نفس الأمر بالضرورة،

وهو غير لازم في نفس الأمر إن كان التقدير غير واقع في نفس الأمر بالضرورة، وحينئذٍ فإما أن يكون التقدير ثابتًا أو منتفيًا، فإن كان منتفيًا لزمَ المدَّعَى، وهو عدم الوجوب على المدين، وإن كان ثابتًا لزمَ التعارضُ، وهو منتفٍ بما ذكرناه، فالمدَّعَى ـ وهو عدمُ المانع على ذلك التقدير ـ ثابتٌ على التقديرين: تقدير ثبوتِ التقدير وتقديرِ انتفائه، فليس يضرُّنا بعد ذلك منعُ ثبوتِ التقدير في نفس الأمر.

وربما أجابُوا عن هذا بأن ما ذكرنا من الدلائل يدلُّ على انتفاءِ اللازم على تقدير الوجوب على المدين، فإذا انتفى اللازم لزمَ انتفاء ذلك التقدير الذي هو الملزوم.

واعلم أن التلازم إن ثبتَ بطريق صحيحٍ لم يَرِدْ هذا الكلامُ، وأما إن ادعاه وأثبتَه بالأدلة العامة فكلامُ المعترض صحيح، وهذا الجواب فاسد، وذلك أنه يقول: ما ذكرت من الدليل وإن دلَّ على عدم المانع، لكن عندنا ما يدلُّ على وجودِه، فإنه لو لم يكن موجودًا على ذلك التقدير لكان ذلك التقدير مانعًا من الأمور الواقعة في الواقع، فيكون باطلًا.

أو يقول: المانع إما أن يكون واقعًا على ذلك التقدير أو(١) ليس بواقع، فإن كان واقعًا ثبتَ انتفاءُ الوجوب، وإن لم يكن واقعًا على ذلك التقدير فذلك التقدير إما أن يكون واقعًا أو لا يكون، لكنه لا يجوز أن يكون واقعًا لاستلزام وقوعِه رَفْعَ الأمور الواقعة، وما استلزمَ رفعَ الواقع فهو غير واقع، فيلزم أن لا يكون [ق٢٦] واقعًا، وهو المطلوب.

---

(١) الأصل: «و».

أو يقول: أحد الأمرين لازم: إما ثبوتُ مانعيَّةِ المانع على ذلك التقدير، أو انتفاءُ ذلك التقدير، وأيُّهما كان حصلَ المطلوبُ. وذلك لأن ثبوت المانعيَّة واقعٌ في الواقع، فإن كان واقعًا على ذلك التقدير فهو أحد الأمرين، وإن لم يكن واقعًا على ذلك التقدير كان ذلك التقدير غير واقع، لأن وقوعَه ملزومُ عدم الأمور الواقعة، واللازم منتفٍ فالملزومُ مثلُه، فثبتَ أن ذلك التقدير غير واقع على تقدير عدم وقوع مانعية المانع، وهو الأمر الثاني.

وله أن يُعارضَه بنحوٍ آخر، فيقول: ما ذكرته من المقتضي للوجوب على ذلك التقدير وإن دلَّ على الوجوب، لكن مَعَنا ما يَنفِيه، وذلك أنه لو كان المقتضي واقعًا على ذلك التقدير لَزِمَ المعارضةُ بينَه وبين النافي المستمرّ في الواقع، وتعارضُ الأدلةِ على خلاف الأصل.

وله أن يأتي بنحوٍ آخر، فيقول: وقوعُ هذا التقدير إمّا أن يثبتَ معه التعارض بين المقتضي والمانع أو لا يثبت، فإن ثبتَ بَطَلَ كلامُه، وإن لم يثبت كان ذلك التقدير رافعًا للتعارض الواقع في نفس الأمر، فإن التعارض واقعٌ في نفس الأمر، لأن المانع واقعٌ في نفس الأمر بما ذكرت، وأما المقتضي فإن كان ثابتًا في نفس الأمر فقد ثبتَ الأمرُ، وإن لم يكن ثابتًا في نفس الأمر فإنما يكون مقتضيًا للوجوب على ذلك التقدير، وحينئذٍ فهو تقدير ينشأُ منه قيامُ مقتضٍ أو نَفْيُ مُعارضٍ، ونحن إنما نتكلم على تقديرٍ يستدلّ معه بالأدلة العامة.

وله أن يقول: الموجب والمانع ثابتان في نفس الأمر، فلا يَضُرُّ التزامه على هذا التقدير، لأنّ الأصل النافي للتعارض إنما يُعمل به عند عدم تحقق التعارض، أما مع تحقُّقِه فلا.

أو يقول: لأن هذا التقدير لا يرفع الأمور الواقعة، لأنه لو رفعها كان باطلًا، فهو المطلوب.

أو يقول: إن كان باطلًا بَطَلَ المدَّعَى، وإن ادعى ثبوتَه فهو مستلزمٌ لنَفْي التعارض الواقع، وما لزمَ منه إبطالُ الأمور الواقعة فهو باطلٌ، فثبوتُ التقدير باطلٌ.

وإذا فهمتَ حقيقةَ الأمر فلكَ أن تُركِّبَ تركيباتٍ كثيرةً من جنس تركيب المستدل يُعلمَ بها أن الجميع باطلٌ.

واعلم أنه يمكن إبطالُ كلام المستدلّ من وجوهٍ كثيرة:

منها أن يقال: تعارضُ الدليلين أكثر ما فيه ترك العمل بأحدهما على ذلك التقدير، وهو تقدير وجوبها على المدين، فليس لك أن تَفِرَّ من هذا الترك بقولك: المانع لا يكون مانعًا على هذا التقدير؛ لأن هذا تصريحٌ لترك العمل بالدليل الظني على هذا التقدير، فكيف تترك العمل بالدليل حَذَرًا من تركِ العمل بالدليل؟ فأنت في هذا [ق٢٧] «كالمستجير من الرَّمْضَاءِ بالنارِ»[١]، إذ ليس نَفْيُ التعارضِ حذَرًا من تركِ أحدِهما بأولى من إثباته حذرًا من ترك أحدهما، فإذا كان تركُ أحدِهما لازمًا على تقدير ثبوتِ التعارض وعلى تقدير نَفْيه كان لازمًا على التقديرين، فلا يمكن الاحتراز عنه، وإذا لم يمكن الاحتراز فلا يجوز إبطالُ شيء من الأدلة لأجل الاحتراز منه، لأن ذلك إبطالٌ للحق بالباطل، وإبطالٌ للممكن حذرًا من وقوعِ الواقع

(١) شطر بيت للتكلام الضبعي في «فصل المقال» للبكري (ص٣٧٧)، ولأبي نجدة لجيم بن سعد العجلي في «الأغاني»: (٢٤/ ٥١).

ووجود الموجود، وصار قولك: «لا يكون تعارضٌ لئلّا يلزم ترك الدليل» معارضًا، بل يكون تعارضٌ لئلّا يلزمَ تركُ الدليل.

ومنها أن يقال: لا يكون التعارض واقعًا على ذلك التقدير، لأنه خلاف الأصل، لاستلزامه التركَ، وإذا لم يكن واقعًا لزمَ وقوعُ التنافي، لخلوِّه عن المعارض، فإذا كان المانع ثابتًا على ذلك التقدير لم يكن الوجوبُ حاصلًا على ذلك التقدير.

ومنها أن يقال: ما ذكرت من الدليل وإن دلَّ على أنه لو وجبَ لَوَجبَ بالمقتضي، لكن معناه أنه[1] لو وجبَ للَزِمَ التعارضُ بين الموجِب والنافي، فلا يكون الوجوب حاصلًا.

فإذا قال: ليس المانع حاصلًا على ذلك التقدير.

قيل له: بل لا يكون المقتضي حاصلًا على ذلك، أو أحدهما منتفٍ على ذلك: إمّا المقتضي أو المانع، فليس تعيينُ نَفْي المانع بأولَى من تعيين نَفْي المقتضي.

قال المصنف[2]: (ولئن قال: المانع متحقق على ذلك التقدير، وإلّا لوَقَع التعارض بين المقتضي السالم عن المانع المستمرّ وبين المانع الواقع في الواقع. فنقول: المانع غير متحقق على ذلك التقدير، وإلّا لتحقَّق المانعُ المستمرّ في الواقع، فيقتضي[3] التعارض بينه وبين المقتضي الواقع في

(١) في الأصل: «فإنه».

(٢) «الفصول» (ق٢ب).

(٣) في «الفصول»: «فيقع».

الواقع).

قلت: حاصلُ هذا أن السائل أرادَ المعارضةَ بين المقتضي والمانع على طريقة المستدلّ، كما عارضَ المستدلُّ بينهما على طريقة المعترض، لتبيينِ حصولِ المعارضةِ على كل تقدير، فقال: إن كان المانع متحققًا على ذلك التقدير فهو المطلوب، وإن لم يكن ثابتًا على ذلك التقدير فهو واقع في الواقع، فتقع المعارضة بينه وبين المقتضي على تقدير عدم تحققه على ذلك التقدير، فقال له المستدل: هذا الإلزام مشترك، وهو في جانبك أظهر، لأنه لو كان متحققًا على ذلك التقدير لكان المانع المستمر واقعًا في الواقع، فيقع المعارضة بينهما.

ومقصودُ ذلك أنه يقول المعترض: يجب أن يكون المانع متحققًا على ذلك التقدير، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن المانع مستمرًا، والمانع المستمر هو ما ينفي على التقدير، فإذا لم يكن المانع المستمر واقعًا فقد سَلِم المقتضي للوجوب، وحينئذٍ يتعارض المقتضي السالم [ق٢٨] عن معارضة المانع المستمر والمانعُ الواقع في الواقع، فلما ألزمَ المستدلَّ التعارضَ بين المانع في الواقع وبين المقتضي على ذلك التقدير السالم ألزمه المستدلُّ مثلَ ذلك، فقال: المانع لا يتحقق، لأنه لو تحققَ لتعارضَ المانعُ المستمر في الواقع والمقتضي الواقع في الواقع، إذ المقتضي واقعٌ في الواقع، وهو ما تقدم من النصوص وغيرها. والتعارض على ذلك التقدير المانع مطلقًا والمقتضي كما تقدم، فيلزم التعارضُ في نفس الأمر وعلى التقدير، وهو خلاف الأصل.

قال المصنف[١]: (ولئن قال[٢]: لا نسلّم بأن المانع المستمر متحقق في الواقع، وإنما يكون كذلك أن لو كان المانع على ذلك التقدير هو الواقع[٣] في الواقع.

فنقول: هذا المنع لا يضُرّنا، فإن المانع على ذلك التقدير لا يخلو إمّا أن كان واقعًا في الواقع أو لم يكن، فإن كان واقعًا يتمُّ ما ذكرنا، وإن لم يكن [واقعًا][٤] ينتفي ذلك التقدير لانتفاء لازِمه[٥]).

قلت: حاصلُ هذا أن المستدل لما ادَّعَى أنه لو كان مانعًا على ذلك التقدير لكان مانعًا في الواقع.

قال له السائل: لا أسلِّم أنه على هذا التقدير يكون المانع المستمر واقعًا في الواقع، لأن ذلك إنما يلزم أن لو كان المانع على ذلك التقدير هو الواقع في الواقع، وهذا يتحقق[٦] كما قررناه أولًا، أما إذا كان المانع مختصًّا بذلك التقدير وهو ما ينفي زيادة ترك العمل بالمانع مثلًا فلا يتحقق، وذلك لأن المانع إذا كان قائمًا على ذلك التقدير فلو كان هذا القائم في نفس الأمر لكان قد ترك العمل به، وزيادة ترك العمل به على خلاف الأصل، فيكون معمولًا به، فلا يكون واقعًا في الواقع.

---

(١) «الفصول» (ق٢ب).
(٢) «الفصول»: «ولئن منع وقال».
(٣) «الفصول»: «المانع الواقع».
(٤) زيادة من «الفصول».
(٥) في «الفصول»: «اللازم».
(٦) الأصل: «نحن» ولعل الصواب ما أثبتناه.

فأتى المستدل بجواب سديد، فقال: لا يخلو إمّا أن يكون المانع على هذا التقدير واقعًا في الواقع أو غير واقع، فإن كان واقعًا صحت هذه المعارضة، وبه يتمُّ الدليل، وإن كان المانع على هذا التقدير غير واقع في الواقع فقد لزم من ذلك التقدير انتفاء ما هو واقع في الواقع، وهذا اللازم باطل، لأن نقيضه حقٌّ، وهو وقوع ما هو الواقع في الواقع، وإذا كان اللازم منتفيًا انتفى ملزومه، وهو ذلك التقدير، وإذا انتفى ذلك التقدير فهو المدَّعَى، لأنا إنما ادَّعَينا أن نقيض المدعى ـ وهو الوجوب على المدين ـ مستلزم لما هو غير واقع في الواقع.

وبيان ذلك أيضًا أن المانع إذا لم يكن على هذا التقدير واقعًا في نفس الأمر لم يكن مانعًا، لأنَّ ما ليس بواقع لا حقيقةَ له، وإذا لم يكن مانعًا على تقدير الوجوب على المدين بَطَلَ أولُ الاعتراض، وهو قوله: لا تجب الزكاة على الفقير بالمانع على تقدير الوجوب على المدين.

واعلم أن هذا [ق٢٩] الكلام مشروطٌ إذا ثبت اللازم أولًا بوجهٍ صحيح، وأما إن كان بدليل لا يختص التقدير فهذا الكلامُ فاسدٌ، وطريق إفسادِه ما قدَّمناه، وهو كلامٌ باطل من جهتَي المعترض والمستدل.

أما المعترض فقوله: «المانع متحقق على ذلك التقدير، وإلّا لوقعَ التعارضُ بين المقتضي السالم عن المانع المستمرّ وبين المانع الواقع في الواقع».

يقال له: لا نُسلِّم أنه لو لم يكن واقعًا على ذلك التقدير لوقعَ التعارضُ كما ذكرته، ولم يذكر على ذلك دليلًا. وبيان عدم الكلام[1] أنه إذا لم يكن

(١) كذا، ولعل صوابه: «التعارض».

المانع واقعًا على ذلك التقدير فهو واقع في الواقع، وحينئذٍ فلا نُسلِّم أن المقتضي واقع، لأنا إنما ادعينا قيامَ المقتضي على التقدير، وادَّعينا قيامَ المانع في الواقع، ولا معارضةَ بينهما.

أو يقال: المانعُ إن لم يكن واقعًا في نفس الأمر فلا يُعارض، وإن كان واقعًا في نفس الأمر فقد وقعَ التعارُض في نفس الأمر بين المقتضي والمعارض، وهذا ليس من مقتضياتِ مذهبي، فلا يلزمني الجوابُ عنه.

أو يقال: هذا لازمٌ لي ولك، لأن ما هو في نفس الأمر لا يختصُّ أحدَ الجانبين.

أو يقال: ما هو في نفس الأمر حقٌّ، والحقُّ لا يضرُّ لزومُه.

أو يقال: ما هو واقعٌ يجِبُ التزامُه، وإن كان فيه تعارُضٌ وتركٌ للدليل، لأن تركَ الدليل يجوز، ورفعُ الأمور الواقعة لا يجوز.

أو يقال: تركُ الدليل تركٌ للظنّي، ورفعُ الواقع تركٌ للقطعيّ، وإذا دارَ الأمرُ بين تركِ الظنيّ وتركِ القطعيّ كان تَركُ الظنّي[1] واجبًا، بل يعلم أنه باطلٌ لاستلزامه مخالفة القاطع.

وأما من جهة المستدلّ فإنه قابلَ الدعوى بالدعوى، ويَرِدُ عليه من الممانعة وبيانِ عدم الملازمة والتزامِ التعارض وغير ذلك ما وردَ على المعترض، وهو أضعفُ من جهةٍ أنه لا يلزمُ من كونه متحققًا على ذلك التقدير تحققُه في الواقع، لاسيّما وعند المستدلّ أن ذلك التقدير غير واقع، فلا يلزمُ من كونه واقعًا على ذلك التقدير وقوعُه في الواقع عنده، وإن كان

(١) في الأصل: «كان ترك القطعي كان ترك الظني». ولعل ما أثبتناه هو الصواب.

المعترض يلزم هذا الاستدلال. ومن جهة أن المقتضي على ذلك التقدير إن كان واقعًا في نفس الأمر فهذه المعارضة هي المعارضة المتقدمة بعينها، وهو قوله: لو كان متحققًا على ذلك التقدير والمقتضي يتحقق، فيقع التعارض بينهما فيكون تكريرًا، وإن لم يكن المقتضي على ذلك مقتضيًا في الواقع فقد بَطَلَ أصلُ الكلام، لأنَّا نتكلم على ما استدلّ على وقوع اللازم بدليلٍ لا يختصّ الملزومَ، ويلزم عليه...[1].

وأما المعارضة الثانية من المعترض ففاسدة، وذلك أنه كيف يتوجه أن يمنعَ أن المانع المستمر متحقق في الواقع، وقد سلَّمه في ثاني معارضةٍ عارض بها، والمنعُ بعد التسليم [ق٣٠] غير مقبول. وأما المستدل وإن كان قد ادعى أن هذا المنع لا يضرُّه كما بيَّناه، فإنما ذاك لكونِ السائلِ قرَّر الأسوِلَة على هذا الوجه، أما إذا قرَّرها على الوجوه التي ذكرناها لم يَلزمه هذا.

قال المصنف[2]: (**ولئن قال: لا تجب الزكاة ثَمَّة على ما ذكرتم من التقدير، لأن أحد الأمرين لازم، وهو إمّا وقوعُ ما هو الواقع على التقدير في الواقع[3]، أو وقوع ما هو الواقع في الواقع على التقدير من الحكم في تلك الصورة أو عدم الحكم فيها.**

فنقول: نحن لا ندَّعي الوجوبَ ثَمَّة على التعيين، بل ندَّعي أحد الأمرين، وهو إما الملازمة بين الوجوبين أو الوجوب ثَمَّة. وبهذا يندفع ما

(١) هنا كلمات غير واضحة في الأصل.

(٢) «الفصول» (ق٢ب).

(٣) في الأصل: «الوقوع» والتصويب من «الفصول»، وسيأتي على الصواب في كلام شيخ الإسلام.

ذكرتم، فإنه لا يمكن أن يقال: لا وجودَ لهذا ولا لذلك في نفس الأمر، كما يمكن في الوجوب على الفقير).

قلت: حاصلُ هذا أن المعترض قد عارَض بهذه المعارضة المطلقة، فقال: لا تجب الزكاةُ على الفقير على تقدير الوجوب على المدين، لأن أحد الأمرين لازمٌ: إما وقوعُ ما هو واقعٌ على ذلك التقدير في الواقع، بمعنى أنَّ ما وقع على التقدير فإنه واقعٌ في الواقع، أو وقوع ما هو الواقع في الواقع على تقدير الحكمِ في صورة الفقير وعدمِ الحكم فيها، بمعنى أن ما وقعَ في نفس الأمر فإنه واقعٌ على تقدير الحكم في فصل الفقير وعدم الحكم فيه.

وإنما قلنا: إن أحد الأمرين لازمٌ، لأنّ الأدلةَ قد دلَّت على ذلك من النصوص والأقيسة وغيرها، فإنها تدلُّ على وقوع ما هو الواقع على التقدير في الواقع من الأحكام ثبوتيَّةً كانت أو عدميَّةً، فإنّ ما دلَّ على وقوع تلك الأحكام على التقدير فإنه دالٌّ على وقوعها مطلقًا. وكذلك يدلّ على وقوع ما هو الواقع في الواقع على تقدير الحكم في فصل الفقير وجودًا وعدمًا، فإن ما دلَّ على وقوع تلك الأمور الواقعة دلَّ على وقوعها على تقدير الأحكام الثابتة في نفس الأمر في فصل الفقير، فإنه دلَّ على وقوعها على كل تقديرٍ واقع، وما هو الثابت في فصل الفقير هو الواقع في نفس الأمر. وإنْ [أحد] الأمرين لزمَ لم يثبت الوجوب على الفقير على ذلك التقدير، أما إذا لزمَ الأولُ ـ وهو وقوعُ ما وقعَ على التقدير في الواقع ـ فإنه لو وقعَ الوجوبُ على التقدير لتحقَّقَ في الواقع، وهو لم يتحقق في الواقع، فلم يتحقق على التقدير. وإن لزمَ الثاني ـ وهو وقوع ما هو الواقع ـ فيلزم وقوعه على التقدير.

واعلم أن المعترض إنما ادَّعى أحدَ الأمرين، وبيَّنَ حصولَ غرضِه على كلٍّ منهما، لأن المستدلَّ إنما يمكنُه أن يُعارضه بمثل كلامِه، فيقول مثلًا: لا يتحقق أحدهما أصلًا، لتحققِ أحد الأمرين الآخرين، وهو عدمُ وقوعِ ما هو الواقع على التقدير في الواقع، أو عدمُ وقوع ما هو الواقع في الواقع على التقدير، لأنّ الدليل الدالَّ على أن التقدير غير واقعٍ يدلُّ على ذلك.

[ق٣١] وهذا الكلام لا ينفع المستدل، لأنه[1] إذا تحقق أحد هذين الأمرين الآخرين [و]لم يتحقق أحد الأمرين الأولين جاز أن يتحقق الأمر الآخر، وهو تحصيل مقصود السائل.

وكذلك أيضًا لو قال: الوجوب على الفقير متحقق على ذلك التقدير ضرورةَ تحقُّقِ أحد الأمرين: إما عدم الواقع في الواقع على التقدير، أو عدم وقوع الواقع على التقدير في الواقع، فإنه إن لم يرد بالعدم عدم الجميع، فإن عدم وقوع البعضِ كافٍ، وذلك لا ينفعه، لجواز أن يكون غير عدم الوجوب على الفقير. وإن أراد به عدم جميع الواقع فمع أنه بعيدٌ لا ينفَعه أيضًا، لأنّ عدمَ الجميع ينتفي بثبوتِ بعض الأفراد، فأيُّ فردٍ من أفراد الواقع فُرِضَ وجودُه انتفَى عدمُ الواقع، ثمّ إذا ذُكِرَ فردٌ آخر لم يتكرر العدمُ ولم يتعدَّدْ.

واعلم أنّ الذي دعاهم إلى هذا التكلف أنهم إنما يُثبِتون الدعاوي بأدلةٍ متكافئةٍ من الجانبين، وليست في نفس الأمر أدلةً، فالمعترض إذا ادَّعى ثبوتَ أحدِ الأمرين فإنما يقابلُه المستدلُّ بنفي أحد الأمرين، وذلك غير مفيد، ولو قابلَه بنفي مجموع الأمرين لاحتاجَ إلى ما يدلُّ على نَفْيهما جميعًا، ولا شكَّ أن إثباتَ واحدٍ من اثنين أو ثلاثةٍ أسهلُ من نَفي الاثنين والثلاثة، فصارَ

---

(١) في الأصل: «لأن أحد هذين الأمرين إذا تحقق...».

مطلوبُ المعترض أسهلَ. فإذا كان جنس الدليلين واحدًا [و] وجود ما يريدُه المعترض أسهل كان الرجحانُ معه، لأن الظنَّ بحصولِ مرادِه أقوى من الظنّ بحصولِ مرادِ المستدلّ.

ولعَمْري إن هذا ترجيحُ من يستدلُّ بغير دليل، فإنه يرجّح بالأشياء البعيدة عن المقصود. وكثيرًا ما يَسلُك هؤلاء المموِّهون هذا المسلكَ يَدَّعونَ عدة أشياءَ كلٌّ منها يحُصِّل المقصود، ويكون الدليل على وجودِها كلِّها ووجود بعضها واحدًا، حتى يحتاج القادح أن يَنفِيَ كلَّ واحدٍ من تلك الأشياء، إذ نَفيُ بعضِها غيرُ كافٍ، فإذا نفاها جميعًا كان مدَّعيًا عدةَ دعاوٍ، ويحتاج فيها إلى عدة أدلَّة. بخلاف المثبت، فإنه إنما ادَّعَى واحدًا من جملة عددٍ.

والتحقيق في هذا أنه إذا كان إنما يَثبُتُ أحدُ تلك الأشياء بما يَثبُتُ به الآخر كانَ في الحقيقة مستندًا إلى دليلٍ واحدٍ، وحينئذٍ فللقادح أن ينفيها كلَّها بدليلٍ واحدٍ أيضًا، إذ لا فرقَ في الدليل بين أن ينفي أشياء أو يثبت واحدًا من أشياء، ولا عبرةَ بكثرةِ الدعاوي وتعدُّدِها، وإنما العبرةُ بقوة الأدلة وتعدُّدِها. فمن ادَّعى بأنه حكم [لعدَّة أشياء] بدليلٍ واحدٍ كان بمنزلة من ادعَى حكمًا واحدًا بدليلٍ واحدٍ.

وأيضًا فإنهم يُعدِّدون الدعاوى، وربّما كانت متحدةً في المعنى، وبتقدير تغايرها فإنها تكون متلازمة، بحيث يلزم من صحة بعضها صحةُ جميعها، ومن فسادِ بعضها فسادُ جميعها، أو يكون بعضُها لازمًا للبعض، من [ق٣٢] غير عكس مثلِ هذه الصورة التي يتكلم فيها، وحينئذٍ فدعوى أحدهما بمنزلة دعواهما جميعًا، ونفيُهما جميعًا بمنزلة نَفي أحدِهما، فإنّ

من ادعى ثبوتَ الشيء فقد ادعَى ثبوتَ لوازمه ولوازمِ لوازمِه وهَلُمَّ جرًّا ضرورةَ عدمِ الانفكاك، ومن ادعَّى انتفاءَه فقد ادَّعَى انتفاءَه وانتفاءَ ملزوماتِه وملزوماتِ ملزوماتِه وهَلُمَّ جرًّا ضرورةَ عدم الانفكاك.

فلا تغفلنَّ عن هذا، فإن طائفةً من كلام هؤلاء المموِّهين تدور على مثلِ هذا الكلام، حتّى إنّ من ادَّعى شيئًا معينًا قد لا يتمُّ عندهم، ومن ادَّعاه مبهمًا يتمُّ له. ثمَّ إنه إن ما يثبِته مبهمًا عين ما أثبته معينًا[1]، وثبوتُه مبهمًا يقتضي ثبوتَ تلك الأشياء التي أبهم فيها، لكن لكون الخصم لا يمكنه المقابلة بمثل تلك العبارة يفلُج[2] عليه، ومعلومٌ أن هذه[3] طريقةٌ فاسدةٌ، إذ العبرةُ بتقابل الدعويَيْنِ في المعنى لا في اللفظ. وهذا فصلٌ منتظرٌ ذكرنا هناك تفصيل هذا.

فالجواب المحقق عن سؤال المعترض أن يقال: لا نُسلِّمُ أن واحدًا من الأمرين لازمٌ، لا وقوع ما هو الواقع على التقدير في الواقع، ولا وقوع ما هو الواقع في الواقع على التقدير، ولا نُسلِّم قيامَ الأدلَّةِ على واحدٍ منهما، فإن ذلك دعوى محضة.

ثم إن ذلك مُعارَضٌ بدعوى عدمهما جميعًا بالأدلة الدالة على ذلك، وهو معارضة صحيحة كما تقدم، ومعارَضٌ بدعوى عدمِ أحدهما، لأنه مستلزمٌ لعدم الآخر، فإنه إذا عُدِم وقوعُ ما هو الواقع على التقدير في الواقع فقد عُدِمَ وقوعُ ما هو الواقع في الواقع على التقدير، لأنه لو لم يثبت العدمُ لثبتَ نقيضُه، وهو وقوع شيء هو واقعٌ في الواقع على التقدير، ولو كان ما هو

(١) كذا الأصل. ولو حذفت «إنه» يستقيم الكلام.

(٢) الأصل: «يفتح»، والأصح ما أثبتناه.

(٣) الأصل: «هذا».

واقعٌ في الواقع واقعًا على التقدير لكان هذا الواقع على التقدير واقعًا في الواقع ضرورةً، وحينئذٍ فيلزمُ وقوعُ ما هو الواقع على التقدير في الواقع، والتقدير عدمُ الوقوع، هذا خلفٌ.

وإنما لزمَ الجمعُ بين النقيضين لأنّا فرضنا العدمَ الأول دون الثاني، فنقيضُه حقٌّ، وهو تلازم العدمين، وهو المدَّعَى. وهذا يستأصل كلامَهم.

وأيضًا فإن المعترض قد ادعى أحد الأمرين وهما متلازمان، فدعواه في الحقيقة واحدةٌ تنقض هذا البرهان، فلو فرضنا أن المستدلّ إنما عارضه في أحدهما فقد لزم معارضتُه في الأمرين. نعم لو أثبتَ المستدلُّ أحدَ الأمرين بدليلٍ صحيح لم يحتَجْ إلى هذا التكلُّف، وكفاه أن يذكر دليلًا صحيحًا على عدم الوجوب على الفقير على ذلك التقدير، وحينئذٍ قد يقع الترجيح بينه وبين دليل المستدلّ.

وأما المصنّف فإنه قال في الجواب: «نحن لا ندَّعي الوجوبَ ثَمَّ على التعيين، بل ندَّعي أحد الأمرين، وهو إما الملازمة بين الوجوبين: وجوبها على المدين والفقير، أو الوجوب على الفقير عينًا».

قال: «وبهذا يندفع [ق٣٣] ما ذكرتم، فإنه لا يمكن أن يقال: لا وجودَ للملازمة ولا للوجوب على [المدين والفقير] في نفس الأمر، كما لا يمكن [أن يقال]: لا وجود[1] للوجوب على الفقير».

قلت: اعلم أن هؤلاء لمّا جوزوا للمعترض أن يمنع الثبوت على ذلك

---

(١) من قوله: «للملازمة...» إلى هنا لحق في هامش النسخة، ذهبت بعض كلماته بسبب قطع المجلِّد أطراف المخطوط، والإكمال بما بين المعكوفات مقترح.

التقدير لمجرّدِ انتفائه في نفس الأمر، وجوَّزوا له أن يدَّعيَ أحدَ الأمرين المتلازمين، ولم يقبلوا في الجواب نفيَ أحدهما= احتاجوا إلى التحيُّلِ للخلاص من عُهدةِ السؤال، فغيَّروا الدعوى المذكورة في صدر التلازم، وقالوا: نحن ندَّعي أحد الأمرين اللذين أحدهما منتفٍ في نفس الأمر، حتى لا يتمكن السائل من دعوى انتفائهما جميعًا في نفس الأمر، كما ادَّعى السائل أحد الأمرين، وظنّوا أنهم بإبهام المدَّعَى ينفصلون عن السؤال الوارد، ولهم في ذلك عدة عبارات:

أحدها: أنا ندَّعي أحد الأمرين، إمّا الوجوب على الفقير عينًا، وإما الملازمة بين الوجوبين كما ذكر المصنف.

والثاني: ندَّعي أحد الأمرين إمّا غلبة المشترك بين الوجوبين أو غلبة المشترك بين الصورتين للوجوب على الفقير على تقدير الوجوب على المدين أو الوجوب على الفقير.

والثالث: ندّعي استلزام المشترك بين الصورتين للوجوب أو الوجوب على الفقير.

والرابع: ندَّعي قيامَ المقتضي للوجوب على الفقير السالم عن المعارض على ذلك التقدير، أو الوجوب على الفقير.

والخامس: ندَّعي اقتضاء الوجوبِ على المدين الوجوبَ على الفقير، أو الوجوب على الفقير.

السادس: ندَّعي عدمَ الفرق بين الصورتين، أو الوجوب على الفقير.

السابع: ندَّعي استلزامَ عدم الوجوب على الفقير عدمَ الوجوب على

المدين، أو الوجوب على الفقير.

إلى غير ذلك من العبارات التي مقصودها واحد. قالوا: وبهذا يندفع ما أورده السائل، فإنه لا يمكنه نَفي كلِّ واحدٍ من الأمرين في نفس[1] الأمر، كما أمكنه نفي الوجوب على الفقير عينًا، فإن أحد الأمرين هنا ممكن لانتفاء[2] الخلاف فيه، وهو الملازمة بين الصورتين أو غلبة المشترك، بخلاف الوجوب على الفقير عينًا، فلا يمكن السائلَ أن يقول: لا يتحقق أحد الأمرين لأجل تحقق أحد الأمرين اللذين ذكرناهما، فإنه إما أن يستدل بالأمر الأول، وهو وقوع ما هو الواقع على التقدير في الواقع، فيحتاج أن يقول: لا يتحقق أحدهما على ذلك التقدير أصلًا، إذ لو تحقق أحدهما على التقدير لتحقق في نفس الأمر، ولم يتحقق في الواقع واحدٌ منهما، لا الملازمة ولا الوجوب على الفقير. فيقول له المستدل: لا نسلّم أنه لا تحقُّقَ لأحدهما، فإن الملازمة بين الوجوبين من الأمور الواقعة في نفس الأمر عندنا. وإما أن يستدلَّ بالأمر الثاني، وهو وقوع ما هو واقع في الواقع. هذا كلامُهم.

واعلم أن هذا الكلام ليس بسديد لوجوه:

أحدها: أن هذا المدَّعى لا يمكنه إثباتُه، فإن الوجوب [ق٣٤] على الفقير لا يمكن إثباته، فإنه على خلاف الإجماع، وهو غير واقع، والملازمة إن أثبتها بما يدلُّ على الوجوب على الفقير مطلقًا فهو الأولى، وإن أثبتها بما يدلُّ عليه على هذا التقدير فقط فهو صحيح، لكن ليس الكلام فيه، ولأن ذلك لو صحَّ ادعى أحد الأمرين معينًا وهو الملازمة، ولم يدَّعِ أحدَ الأمرين.

(١) كلمة غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبتناه.

(٢) كلمة غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبتناه.

الثاني: أنه قد ادَّعَى أولًا الوجوب على تقدير الوجوب، وذلك دعوى الملازمة والوجوب عينًا على تقدير الملازمة، ولذلك أثبت الوجوب بأدلته، وإذا كان قد ادَّعى الأمرين لم يصحَّ قولُه بعد ذلك يدعي أحد الأمرين.

الثالث: أن يقال له: قد ادعيتَ أولًا أنه لو وجبت على المدين لوجبت على الفقير، فلا يخلو بعد ذلك: إما أن تدَّعي أنها وجبت على المدين فتجب على الفقير، أو لم تجب على الفقير فلا تجب على المدين، فإن ادعيتَ الأول فهو رأس المسلم، ثم اللازم خلاف الإجماع، وإذا انتفى اللازم بالإجماع لم يصح إثباتُه بالملازمة، بل يكون انتفاؤه دليلًا إما على بطلان الملازمة أو على انتفاء الملزوم، فيبطلُ الاستدلال. وإما أن تدَّعي أنها لم تجب على الفقير فلا تجب على المدين، فإذا ادعيتَ هذا فقد ادعيتَ سببين لا يتم دليلك إلا بهما: الملازمة وانتفاء الوجوب على الفقير، فإذا قلتَ بعد هذا: ندَّعي أحد الأمرين إما الملازمة أو الوجوب على الفقير على التعيين، قيل لك: قد ادعيتَ أحدَ الأمرينِ أحدُهما إحدى المقدمتين والآخرُ نقيض المقدمة الأخرى، فإن كان الثابت نقيض المقدمة بطلَ الدليلُ، وإن كان الثابت هو المقدمة الأخرى فقد ادعيتَ مقدمةً واحدةً، وتلك لا تفيد إلا بانضمام الأخرى إليها، فكيف إذا ادعيتَ مفردةً عن الثانية؟ ثم هذه المقدمة وهي الملازمة لابدَّ أن يُدَّعَى عينًا مع نقيض الأمر الذي وقع التردد بينها وبينه، فإذا كنتَ مضطرًّا إلى دعوى أحدهما على التعيين مع نقيض الآخر، فكيف تدعي أحد الأمرين: إما هذه المقدمة وإما نقيض الثانية؟

الرابع: أن هذه الدعوى مُعارَضةٌ بمثلها، فيقال: نحن لا ندعي الوجوب على المدين عينًا، بل ندعي أحد الأمرين، وهو إما الوجوب عليه عينًا، أو

الملازمة بين الوجوب عليه وعدم الوجوب على الفقير، أو نفي الوجوب على الفقير عينًا، ولا يمكن أن يقال: لا وجود لأحد هذين في نفس الأمر، وإذا عورضت هذه المعارضة بمثلها بقيت الأولى سالمة. ودليل ذلك هو الأدلة الدالة على الوجوب التي استدل بها على الوجوب على الفقير من طريق الأولى.

ويقال له أيضًا: هذه الأدلة الدالة على الوجوب على الفقير إما أن تكون دالة أو لا تكون، فإن لم تكن دالةً بطلَ التلازمُ، فبطلَ الدليل، وإن كانت دالةً فهي دالّةٌ على الوجوب على المدين أيضًا.

وهذا سؤالٌ جيد يمكن إيرادُه [ق٣٥] من الابتداء، وبه ينقطع المستدلُّ إذا استدلَّ بالأدلة العامة، بأن يقال: ما ذكرتَه من الدليل وإن دل على الوجوب على الفقير بتقدير الوجوب على المدين فهو دالٌّ على الوجوب على المدين بتقدير عدم الوجوب على الفقير، لأنه دالٌّ مع جملة الأمور الواقعة، وعدم الوجوب على الفقير من الأمور الواقعة.

أو يقال: هو دالٌّ على الوجوب على المدين على كل تقدير واقع، وتقدير عدم الوجوب على الفقير من التقديراتِ الواقعة.

أو يقال: هو دالٌّ على الوجوب على المدين بتقدير الوجوب على الفقير وبتقدير عدم الوجوب عليه.

أو يقال: هو دالٌّ على الوجوب على المدين بتقدير الوجوب على الفقير، كما هو دالٌّ على الوجوب على الفقير بتقدير الوجوب على المدين أولى، فإنه دالٌّ على الوجوب على المدين والفقير، فإما أن يكون مدلولُه ثابتًا أو متروكًا، فإن كان متروكًا بطلَ الاستدلالُ به على الوجوب عليهما،

فيبطلُ التلازم، وإن كان مدلولُه ثابتًا لَزِمَ الوجوبُ عليهما، وهو خلاف الإجماع. أما ثبوتُ دلالته على الوجوب على تقدير الوجوب على المدين وانتفاءُ دلالتِه على تقدير عدم الوجوب عليه فهو ترجمة المذهب ونفس الدعوى، فلا بدَّ من دليلٍ يدلُّ عليه سوى هذا الدليل المشترك الدلالة، فإن هذا الدليل يدلُّ على الثبوت مطلقًا، أو لا يكون دليلًا فيلزمُ الانتفاء مطلقًا. فأما كونُه دليلًا على تقديرٍ دون تقديرٍ فليس في نفس الدليل ما يقتضي ذلك، فدعواه تحتاج إلى دليلٍ ثانٍ، وهو الدليل الصحيح على الملازمة دون الأدلة العامّة.

الخامس: أن يقال: هب أنك تدعي أحدَ الأمرين، لكن لا نُسلّم أحدَ الأمرين، ولم تذكر دليلًا يدلُّ على أحد الأمرين، وإنما ذكرتَ دليلًا يدلُّ على الوجوب عينًا فقط. وهذه المعارضة التي ذكرناها تنفي موجب هذا الدليل، ولا يجوز أن تدَّعي أحد أمرين أحدهما أقمتَ الدليلَ على ثبوته والآخر لم تُقِم دليلًا على ثبوته، بل لابدَّ أن تذكر دليلًا يدلُّ على ثبوت أحدهما، ولم تتعرض لذلك، وهذا يكشِف سِتْرَ هذا التزوير.

السادس: أن يقال: لا وجودَ لأحدهما في الواقع، أما الوجوب عينًا فبالإجماع، وأما الملازمة فلأنها لو كانت ثابتةً لَزِمَ نفيُ الوجوب على المدين، لكن الوجوب على المدين ثابتٌ بعين الأدلة التي دلَّت على الوجوب على الفقير، وإذا كان الوجوب على المدين ثابتًا فلو لزمَ منه الوجوبُ على الفقير لَزِمَ أن يكون الوجوب على الفقير ثابتًا، وهو خلاف الإجماع. وإنما لزمَ هذا من الملازمة المدَّعاةِ فيكون باطلًا، وليس هذا بغَصْبٍ لوجهين:

أحدهما: أنه استدلالٌ على نقيض الدعوى بعد فراغ المستدلّ من دليله.

الثاني: أن هذه مشاركة في الدليل ببيان أن الدليل الذي استدللتَ به على إحدى مقدمتَي [ق٣٦] دليلك هو بعينه دليلٌ على نقيض الدعوى، وإذا كان الدليل يلزمُ من صحتِهِ النقيضان عُلِمَ أنه باطل.

السابع: أن يقال: أن يُدعى أحد أمرين إمّا عدمُ الملازمة أو الوجوب على المدين، وأيُّهما كان حَصَلَ الغرضُ، وبيان لزوم أحد الأمرين أنه إن لم يكن في الأدلة ما يدُلُّ على الوجوب على الفقير فقد لزمَ عدمُ الوجوب عليه ضرورةَ انتفاء الوجوب لانتفاء الأدلة الشرعية على الوجوب، وحينئذٍ يبطل الدليل المذكور على الملازمة، فتبطل الملازمة. وإن كان فيها ما يدلّ على الوجوب عليه فهو يدلّ على الوجوب على المدين بطريق الأولى، والعلم به ضروري، وحينئذٍ فيثبتُ الوجوبُ على المدين، وهو نقيض المدَّعى.

الثامن: أن هذه الدعوى إما أن تُغايِرَ الأولى أو لا تُغاير الأولى، فإن كانت هي الأولى في المعنى فلا تَغايُرَ، وإن كانت مغايرةً لها فإما أن تدَّعي الأولى مع الثانية أو لا تدَّعيها، فإن ادعيتَ الأولى أيضًا فالمحذور قائم، وإن كنت إنما تدعي الثانية دون الأولى فقد رجعتَ عن المدَّعى أولًا، وذلك انقطاع.

التاسع: أنك إذا ادَّعيتَ أحدَ الأمرين ـ إما الوجوب على الفقير [على] ذلك التقدير أو الملازمة ـ فقد ادعيتَ أحد أمرين متلازمين، لأن الوجوب على الفقير على ذلك التقدير يقتضي الملازمة، والملازمة تقتضي الوجوب على الفقير على ذلك التقدير، ودعوى الملزوم دعوى اللازم، فيكون المدَّعى كلَّ واحد من الأمرين لا أحدَ الأمرين، وهو يُبطِل الجواب.

العاشر: أن الخصم إما أن يتمكن من نفي أحد الأمرين أو لا يتمكن، فإن لم يتمكن فلا حاجةَ إلى تعيين الدعوى وإبهامها؛ وإن تمكَّن من نفي أحدهما، فإن نفي اللازم نفي الملزوم، وذلك يوجب تمكُّنَه من نفيهما، فتعود الحالُ الأولى جذعةً.

الحادي عشر: أنّا لا نُسلِّم أن هذه الدعوى تُغايرُ الأولى، بمعنى أن هذه الدعوى إما أن تكون هي الأولى أو تستلزم الأولى.

فإن قيل: الدليلُ على المغايرة أن الوجوب على الفقير من لوازم الملازمة بين الصورتين على ذلك التقدير، واللازم يغاير الملزوم، فإنه يمكن أن يُوجَد اللازم بدون الملزوم من حيث هو لازم. وكذلك يقال على التقدير الثاني: الوجوبُ على الفقير على ذلك التقدير من لوازم استلزام الوجوبِ على المدين الوجوبَ على الفقير، وهذا الاستلزام لا يستلزم وقوعَ اللازم دون الملزوم، فاللازم وهو الوجوب غير ما هو اللازم.

قيل له: الوجوب على الفقير على ذلك التقدير معناه تحقق الوجوب عليه عند تحقق الوجوب على المدين، وهذا بعينه هو الملازمة، وكونه من لوازم الملازمة لا يُفِرّه من تحقق اللازم عند تحقق الملزوم ومن لوازم الملازمة، وأيضًا فلو ساوتْها في [ق٣٧] دعوى الملازمة، ودعوى استلزام هذا ذاك يستلزم دعوى الوجوب على الفقير على التقدير، ودعوى الملزوم دعوى اللازم معه، وليس ذلك بمغايرة في الحقيقة.

وأيضًا فلا نسلِّم أن الوجوب على الفقير على التقدير من لوازم الملازمة والملزومية، بل هو تفسير الملازمة والملزومية عند التأمل. والله أعلم.

قال المصنف[1]: (ولئن قال: لا وجودَ لأحدهما أصلًا على ما ذكرتم من التقدير، إذ لو تحققَ أحدُهما تحققَ[2] الوجوب على الفقير لا مَحالةَ، ولا يتحقق [هذا][3] على ذلك التقدير لما قررنا. فنقول: يتحقق أحدُهما لما مرَّ آنفًا).

هذه دعوى محضة بمثلها قَصْدُ المعترض منها نفيُ هذين الأمرين اللذين ادعى المستدلّ أحدهما بما ينفي أحدَهما، وهو الوجوب على الفقير. وهو في الأصل كلام صحيح، فإن المستدل يقول: لا وجودَ للوجوب على الفقير ولا للملازمة، لأن أحدهما إذا وُجِد فلا بدَّ أن يوجَد الوجوبُ على الفقيرِ بتقدير الوجوب على المدين، لأنه إن وُجِد الوجوبُ على الفقير فظاهرٌ، وإن وُجِدت الملازمةُ وُجِد الوجوبُ على الفقير على ذلك التقدير، لتحقق الملزوم، وهو الوجوب على المدين إذ التقدير ذلك، لكن لا يجب على الفقير على هذا التقدير، لما تقدم من الأمرين، فلا يكون أحدهما موجودًا.

فقال له المستدل: يتحقق أحدهما لما مرَّ آنفًا من دعوى أحد الأمرين إما الملازمة أو الوجوب على الفقير، وما ذكرتُه من الأمرين لا يدلُّ على نفيهما، بل يدلُّ على نفي أحدهما مبهمًا، لأن الوجوب على الفقير من لوازم أحدهما، فإذا انتفَى انتفى أحدهما، ولا يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء كلّ واحدٍ منهما في الأول والثاني.

---

(١) «الفصول» (ق٣أ).

(٢) في «الفصول»: «لتحقق».

(٣) زيادة من «الفصول».

وقد أجاب المعترض عن هذا بأن قال: أعني بأحدهما ما يناقض شمولَ العدمِ لهما[1]، بحيث إذا تحققَ أحدُهما تحقّقَ انتفاءُ عدمِ كلٍّ منهما، فيكون الوجوب على الفقير من لوازم النقيض لشمول العدم، وهو منتفٍ لانتفاءِ لازمه، فيكون شمولُ العدم لهما، فيلزم انتفاءهما.

فقال المستدل: بل يتحقق أحدهما، لما تقدم من الأدلة الدالة على الوجوب ابتداءً من النصّ والقياس وغيرهما من الدلائل، فإن الدالَّ على المعيَّن دالٌّ على أحدهما بالضرورة.

فإن قال المعترض: لا أسلِّم أن هذا الدليل يُغايرُ الأول.

قيل له: يَعني به دليلًا يدلُّ على الوجوب غير الأول، وعلى هذا فكلما ذكر المعترض ما ينفيهما ذكر المستدل ما يُثبِت أحدهما [معارضةً] من بعد أخرى، حتى يعجز السائل عن المعارضة، فيتحقق أحدهما ويلزم منه الوجوب على الفقير على ذلك التقدير، وهو المطلوب لما ذكره من الدليل السالم عن المعارضات، فإن المعارضات [ق٣٨] قد عورضت بمثلها، وبقي الأول سليمًا عن المعارضة.

وللسائل الكلام الأول الذي قد تقدم، ويجيب عن كلام المستدل بما ذكر، ولا يزالانِ في معارضة دعوى بدعوى. ويُمكن السائلَ أن يقول هنا: لا وجودَ لأحدهما أصلًا، أما الوجوب على الفقير فبالإجماع وبالنصوص المانعة من الوجوب عليه، وأما الملازمة فإن الدليل الدالَّ على الوجوب على الفقير بتقدير الوجوب على المدين لم يخصّ الوجوب بهذا التقدير، بل

---

(١) في الأصل: «لها».

هو مطلق عام، وحينئذٍ فلا يخلو إمّا أن يكون دالًّا أو غيرَ دالٍّ، فإن كان غيرَ دالٍّ بَطلتِ الملازمة، وإن كان دالًّا لزِمَ الوجوبُ على الفقير والمدين جميعًا، وهو خلافُ الإجماع وخلافُ المدَّعَى، لأن المدَّعَى نفي الوجوب عليهما جميعًا، وقد مرَّ التنبيهُ على هذا.

فإن قال: هو دالٌّ على ذلك التقدير، وليس بِدَالٍّ على عدمِه.

قيل له: إما أن يكون هذا التفصيل معلومًا من هذا التفصيل أو من غيرِه، ولا يجوز أن يكون معلومًا من غيرِه، فذاك دليل يدلُّ بخصوصِه على الملازمة، وهذا إذا صح فلا شك في ثبوت كلام المستدل، فأختم به كلامه.

فإن قيل: فَمَن الذي صحَّ كلامه؟ المستدلّ أو المعترض؟

قلنا: إن كان المستدلُّ أثبتَ الملازمةَ بدليلٍ يَدُلُّ على خصوصِ التلازم، بأن أثبتَ أنه بتقدير الوجوب على المدين يزول المانع عن الوجوب على الفقير، ولم يَعترض عليه السائلُ إلّا بما يمنع الوجوب على الفقير في نفس الأمر= كلام المستدلِّ صحيح وكلامُ المعترض باطلٌ.

وإن كان المعترضُ قَدَحَ فيما يدَّعيه المستدلُّ من قيامِ مقتضٍ أو وجودِ معارضٍ بما يوجب قيامَ النافي على ذلك التقدير= فحينئذٍ يتعارضُ كلامهما، ويَبقى الرجحان لمن قَوِيَ دليلُه بحسب موادِّ المسائل والأدلة الدالة على صحةِ التلازم وفسادِه، ولكل مسألةٍ نظرٌ خاص، فمحالٌ أن يُحكم في جميع المسائل برجحان أحد الطرفين للمحتج بالملازمة أو للمانع منها.

وإن كان المستدلُّ إنما أثبت الملازمة بما يدلُّ على ثبوت اللازم في الجملة من الأدلة العامة التي لا يختصُّ ثبوتُه على تقدم ثبوت الملزوم=

فكلامُه باطلٌ، وكلامُ المعترض هو الحق، لأنه احتجَّ بالباطل واستدلّ بدليلٍ علم أنه باطل، وخصَّه [و]ليس في تلك الأدلة ما يخصُّ ذلك التقدير، ولا في ثبوت ذلك التقدير ما يقتضي ثبوتَ مدلولِ تلك الأدلة. وهو نظير قول مَن يقول: لو وجبت على الغني لوجبتْ على الفقير بالأدلة الموجبة، أو يقول: لو وجبت الصلاة لوجبت الزكاة على الفقير بالأدلة الموجبة، أو: لو كانت السماء موجودةً والشمسُ طالعةً والماءُ مائعًا والترابُ حارًّا وجبت الزكاة على الفقير بالأدلة الوجبة، ويذكر من [ق٣٩] الأدلة ما يقتضي الوجوب، من غير تعرضٍ لذلك التقدير، ثم يدَّعي أن اللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم، ولقد صدقَ في قوله: إن اللازم منتفٍ، لكن لم ينتف(١) بما ينفي ذلك التقديرَ، بل انتفى بما يُوجِب انتفاءَه، سواءٌ فُرِضَ وجودُ ذلك التقدير أو عدمُه، فلا يلزم من انتفائه انتفاءُ ما ليس وجودُه متعلقًا بوجودِه، ولا عدمُه متعلقًا بعدمِه.

وسلوكُ مثل هذه الملازمة فاسدٌ في الأصل من وجهين:

أحدهما: أنه ادّعَى الملازمةَ ولم يُقِم عليه دليلًا.

الثاني: أنه ذكر أن الدليل يدلُّ على ثبوت اللازم على ذلك التقدير، واللازم في هذه الملازمات مثل المثال المذكور لا بدَّ أن يكون منتفيًا في نفس الأمر، كالوجوب على الفقير، وحينئذٍ فلا يكون عليه دليلٌ يدلُّ على الوجوب وعلى ثبوت اللازم، وإذا ذكر عمومًا أو قياسًا مطلقًا أو غير ذلك من الأدلة، فقد عُلِمَ قطعًا أنه غيرُ دالٍّ على ثبوت اللازم، وأنه متروكٌ في تلك الصورة، أو هو غير دليل.

---

(١) في الأصل: «لم ينتفي». وله وجه.

وهذا الوجه الثاني يفارقُه فيه من أمكنَه إثباتُ اللازم، بأن يكون ثابتًا في نفس الأمر لكن ليس في ثبوته ما يدلُّ على التلازم، وقد يكون منتفيًا على تقدير محال فرض ذلك التقدير، ليستدلّ على عدمِه بعدمِ اللازم، كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ونحو ذلك من التلازم الصحيح، فلو كان يبطل «لو كان فيهما آلهة إلا الله لصلحتا» بالمقتضي لصلاحَيْهما، فإنهما صالحتان، لعلم أن هذا الكلام باطلٌ، لأن المقتضي لصلاحَيْهما يفوت عند فرض آلهةٍ أخرى، أو يوجد هناك ما يمنع الصلاح.

وهذا نظير قول مَن يحتج على وجود لازمٍ على تقدير يدَّعيه بشيء يذكره، وقد عُلِمَ أن ذلك اللازم منتفٍ، وإنما يذكره لاختصاصٍ له بذلك التقدير، فإن هذا اللازم قد عُلِمَ بطلانُه، فكيف يجوز أن يقوم دليلٌ عامٌّ على صحته واللازمُ في الأصل فائتٌ، وعليه دليل يُبطِلُ دلالتَه عند ذلك التلازم؟ فقد اشتركا في أن كلًّا منهما احتجَّ على ثبوت التلازم بدليلٍ عام لا يَدُلُّ على التلازم، والله سبحانه أعلم.



(فصل في الدوران)[1]

اعلم أن الدورانَ في الأصل مصدرُ دارَ الشيءُ يدورُ دَورًا وَدَوَرَانًا، لكن فَعَلَان في المصادر يُؤذِنُ بقوة الفعلِ وشدة الحركة، مثل الغَلَيان والنَّزَوان والشَّنَآن، فإذا دارَ الحكمُ مع الوصف وجودًا وعدمًا فهل يدلُّ ذلك على كونه عِلَّةً في الجملة؟ فالذي عليه أكثر فقهاء الطوائف من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية وأكثر أهل الأصول والجدل أنه يفيد عِلَّيةَ الوصف. وذهب طوائف [ق٤٠] من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا دلالة له على ذلك، وزعموا أن المواضع التي استفيدت منها العِلِّيّة إنما كان للمناسبة أو للسَّبْر والتقسيم أو نحو ذلك.

قالوا: لأن الطَّردَ المحضَ لا يُفيدُ العلية، و[2] العكس ليس بشرطٍ في العلل الشرعية، فانضمامُ ما لا يُفيد إلى ما لا يُفيد لا يُفيد، بخلاف انضمام المخبر الواحد إلى المخبر، فإن خبر كلِّ واحدٍ من المخبرين يُفيد قدرًا من الظنّ، فإذا اجتمعت الظنونُ جاز أن يَبلُغَ العلم. أما الطرد المحض فلا أثرَ له، وكذلك العكس.

قالوا: ولأنا قد وجدنا كثيرًا من الدوران لا يُفيد العلّية، فإن الحكم يدور مع أجزاء العلة وأوصافها، وأحد المعلولين مع الآخر، وكلّ واحدٍ من المتضايفَينِ مع الآخر، ودوران الحدّ مع المحدود والاسم مع المسمَّى، وليس هذا موضع الاستقصاء في ذلك.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٣ب)، وانظر «شرح المؤلف»: (ق٥٤أ- ٥٨أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق٥٤ب - ٥٧ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق٣٨ب- ٤٨).

(٢) الأصل: «أو».

لكن الذي عليه أكثر الناس أن الدورانَ في الجملة يُفيد العليّةَ، ويُسمِّيه الفقهاء العراقيون: الطرد والعكس، ويُسمّيه بعضهم: السلب والوجود، ثم منهم من قال: يُفيد العلةَ قطعًا، ومنهم مَن قال: يُفيدها ظنًّا.

وأما تفسيرُه فهو وجودُ الحكم عند وجودِ وصفٍ وعدمُه عند عدمِه، أو وجودُ أمرٍ عند أمرٍ يمكن أن يكون علةً له وعدمُه عند عدمِه، فهو مركّبٌ من الوجود والعدم، وهو يُفيد علّيّةَ الوصف للحكم ما لم يزاحِمه مدارٌ آخر. ومنهم من قال: يفيد علّيةَ الوصف ما لم يُعلَم خلافُ ذلك، فالدائر هو الحكم، والمدارُ هو الوصف، سُمِّي مدارًا لأن المدارَ في الأصل موضع الدوران، والحكم قائم بمحلّ الوصف، فكأنه قائمٌ بالوصف تقديرًا. فإن العصير إذا اشتدَّ حصلَ فيه التحريمُ، فكانَ الشدَّةُ محلًّا للتحريم، فإذا صارت خَلًّا زالتِ الشدَّةُ فزالَ التحريمُ.

ثم وجودُ الوصف وعدمُه تارةً يكون في محلٍّ واحد، كوجود الشدَّة في الشراب وزوالِها منه، وتارةً في محلَّين، كوجود النصاب الزكَويّ مقترنًا بالزكاة في محلٍّ وعدمِه في محلٍّ آخر. والأول أقوى من الثاني.

قال صاحب الجدل[1]: (**هو ترتُّب الأثر على الشيء الذي له صلاح[2] العِلِّيّة مرةً بعد أخرى**).

وهذا الكلام فيه نظرٌ من وجوهٍ:

أحدها: أن قوله: «ترتُّب الأثر على الشيء» معناه وقوع الأثر عن الشيء

(١) «الفصول» (ق٣ ب).

(٢) في «الفصول»: «صلوح».

وصدورُه عنه، ونحن لو علمنا أنه مرتب عليه علمنا علّيتَه قبل الدوران.

الثاني: أن قوله: «له صلاح العلّية» يعني أن يكون المدار مناسبًا للأثر، أو يعني به أن لا يُعلَم بطلانُ إضافة ذلك الأثر إلى ذلك الشيء، أو يعني به شيئًا ثالثًا، فإن عَنَى به الأول فالمناسبة وحدها لا تصلح في الدلالة على العلّية، فكيف بمن يجعل الدوران قسمًا آخر. وإن عَنَى به الإمكان والجواز [ق٤١] لجاز لأصحاب الأقيسة الطردية المحضة أن يدَّعوا فيها الدوران، لاسيما في التعبديات، فإن الأوصاف التي يجعلونها عللًا يمكن إضافة الحكم إليها في الجملة، فإن الشرع لو وردَ بذلك لم يكن محالًا، لاسيما عند مَن يجعل العللَ علاماتٍ ودلالاتٍ لا يشترط فيها الاقتضاء والتأثير.

الثالث: أن ترتُّبَه عليه مرةً بعد أخرى معناه اقترانُه به مرةً بعد مَرَّةٍ، وذلك عبارة عن وجود الأثر مع وجود الشيء، وهذا أحد وصفَي الدوران، والوصف الآخر عدمُه عند عدم ذلك الشيء، ولم يذكر ذلك. وقد ذكر في أثناء كلامه أنه لا يُشترط في الدوران المقارنةُ في الوجود والعدم، وهذا خلاف ما عليه أكثر أهل الأصول والجدل. وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى. وربما كان قال بعضهم: هو ترتب الأثر على الشيء في الوجود مرةً بعد أخرى.

قوله[1]: **(واعلم أن الدوران غير الدائر والمدار، ولا يتوقف وجوده عليهما)** كلام ظاهر، فإن الدائر هو الحكم والأثر مثلًا، والمدار الوصف، والدوران اقتران أحدهما بالآخر بحيث يوجد بوجوده ويُعدَم بعدمه. ووجود

---

(١) «الفصول» (ق٣ب).

الدوران لا يتوقف على وجود المدار ولا على وجود الدائر، لجواز كونهما عدميَّين، كما تقدم مثل ذلك في التلازم، وإن كان الكلام هناك أظهر، فإن الدوران فيه علة ومعلول، وهذا لا يكون الماهيات المحضة، وإنما يفعل غالبًا في الموجودات أو الإعدامات ونحو ذلك. وعلى ذلك فإنه ينقسم أربعة أقسام، لأنهما إما أن يكونا وجوديَّين، كالسُّكر والتحريم، وطلوع الشمس والنهار؛ أو عدميَّين، كعدم هذين مع عدم علتهما؛ أو المدار وجوديًّا والدائر عدميًّا، كالأحكام المعلَّلة بوجود المانع؛ أو بالعكس، وفيه خلافٌ مبنيٌّ على جواز تعليل الأحكام بالأمور العدمية، والصحيح جوازُه في الجملة إذا كان العدم مستلزمًا لأمرٍ وجوديّ ونحو ذلك.

قال المصنف(١): (**ثم المدار قد يكون مدارًا وجودًا وعدمًا، كالزنا الصادر من المحصن لوجوب الرجم عليه، فإنه لو وُجِد يجب الرجم، ولولاه لا يجب. وقد يكون وجودًا لا عدمًا، كالهبة لثبوت الملك، فإن الملك يثبت عند وجود الهبة، ولا ينعدم(٢) عند عدمِها قطعًا، لاحتمال أن يكون ثابتًا بالإرث أو بغيره. وقد يكون عدمًا لا وجودًا، كالطهارة [لجواز الصلاة، فإن الجواز يُعدَم عند عدم الطهارة](٣)، ولا يوجد عند وجودها، لجواز أن لا يتحقق شرطٌ من الشرائط، كاستقبال القبلة وغيره**).

واعلم أن معنى هذا الكلام ظاهر، وإن كان في بعض تركيبه خروجٌ عن لسان العرب [ق٤٢] واللحنُ بما يُشوِّهُ وجهَ المعاني، إذ الألفاظ قوالبُ قلوبها

---

(١) «الفصول» (ق٣ب).

(٢) في «الفصول»: «لا يعدم».

(٣) ما بين المعكوفين ساقط من الأصل.

الأجساد أرواحها[1]، وهي مغايرها[2] ومظاهرها وكسوتها، فإن لم يستقم حدّ الاستقامة فلا بدَّ أن يتضعضع المعنى.

وحاصلُه أن الشيء قد يكون مدارًا لغيره وجودًا وعدمًا، وهو اللازم المساوي، كوجوب العبادات والحدود مع شروطها المعتبرة، وحصول التحريم في العصير عند الشدّة، وحصول حِلّ الوطءِ مع مِلك النكاح أو اليمين. وقد يكون مدارًا له عند وجودِه فقط، حيث يوجد الحكم إذا وُجِد الوصف، [و] لا يجب أن يُعدَم بعدمه، كالأسباب الموجبة للملك من البيع والهبة والوصية والإرث والاغتنام والاصطياد والاحتشاش والاحتطاب، والأسباب المبيحة للدم من الردّة والقتل العمد المعتبر والقتل في المحاربة، والأسباب الناقضة للوضوء من التغوّط والبول واللَّمْسين والنوم ونحو ذلك. وقد يكون مدارًا له عند عدمٍ، بحيث يُعدَم الحكم عند عدم الوصف، ولا يجب أن يوجد بوجوده، كدوران عدم الأحكام عند عدم شروطها، فإنه إذا عُدِم شيءٌ من شروط صحة الصلاة أو الحج أو الصوم عُدِمت صحةُ العبادة، ولا توجد بوجود ذلك الشرط وحده، وكذلك الإحصان في وجوب [حد] الزنا، والحول في وجوب الزكاة.

وهذا كلام أصحاب هذا النوع من الجدل، وهو طريقة أصحاب الطرد الذين يجعلون مجرَّد اقتران الحكم بالوصف وسلامته عن النقض دليلًا

(١) كذا الأصل، والعبارة قلقة. ولعل الصواب: «الألفاظ قوالب كالأجساد، قلوبها أرواحها».

(٢) كذا الأصل، ولعلها: «مَعابرها».

على[1] العلية، وهو قول جماعة من الشافعية والحنفية والحنبلية، لكن لا بدّ أن ينضم إليه صلاح الوصف للتعليل في الجملة، لاسيما إذا تكرر الحكم معه، احترازًا عن الطرد الركيك، كقولهم: «طويل مشقوق، فلا ينتقض الوضوء بمسّه كالبُوق»، وقولهم: «مائع لا تبنى القناطر [فوقها، فلا][2] تحصل [الطهارة به]».

والعجب أن أكثر قدماء الخراسانيين خصوصًا أهل ما وراءَ النهر كانوا لا يَرضون بالطرد والعكس دليلًا على العلة، وعابوا من يسلك ذلك، مثل أبي زيد الدَّبُوسي ودونه، فأصبحوا يكتفون بمجرّد الطرد.

وحجة هؤلاء أنا قد رأينا الاقتران على الوجه الذي ذكرناه يُفيد ظنّ العلّية، والظن الراجح إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه يجب اتباعُه احترازًا من اتباعِ المرجوح أو الجمع بين الضدَّين أو تعطيلِ الحادثة عن الحكم.

والذي عليه عامة الفقهاء وأهل الأصول والجدل أن الدوران هو القسم الأول فقط، وهو دوران الحكم مع الوصف وجودًا وعدمًا، وما لم يكن كذلك لا يسمونه دورانًا، وما في الفَعَلَان من المبالغة يُساعِدهم على ذلك. وأما اقترانه وجودًا فقط أو عدمًا فقط فلا يَدُلُّ بمجرَّده على العلّية إلّا بدليل [ق٤٣] منفصل، وهؤلاء لا يكتفون بمجرد الاطراد دليلًا على العلية حتى يكون معه دليلٌ على ذلك من مناسبةٍ أو انعكاسٍ يُقوِّي الطردَ أو تأثيرٍ أو شهادةِ الأصول أو غير

(١) الأصل: «عن».

(٢) في الأصل: «لا موتها». وهاتان العبارتان ذكرهما الرازي في «المحصول»: (٥/ ٣٠٩)، ولفظ الثانية عنده: «مائع لا تُبنى القنطرة على جِنسه فلا تجوز إزالة النجاسة به كالدهن».

ذلك[1] من الطرق التي يُعلم [بها] كونُ الوصفِ مناطًا للحكم.

وأكثر من رأيناه يَستدلُّ بالطرد المحض لا يُسمّيه دورانًا، وإنما جعلَه من قسم الدوران طائفة من المتأخرين، والأمر في[2] ذلك يؤول إلى الاصطلاح. فأما كونه دليلًا على كون الوصف علةً فهو أمر علميٌّ، وما لم يُشَمَّ منه رائحةُ الاقتضاء والتأثير ففي تعليق الحكم الشرعي به ورَبْطِه به نظرٌ. والذي عليه جماهير المحققين إنكارُ ذلك، ثم مع ذلك فاستعمال الفقهاء المتأخرين في مصنفاتهم له أكثر من أن تُحصَى، وتحقيق القول فيه يحتاج إلى تأصيل وتفصيل ليس هذا موضعه.

وأجمع المعتبرون على أن ما عُلِم استقلالُ غيرِه بالحكم لم يُلتفت إليه، وإنما التردد عند انحسام مسالك أقيسة المعاني، فقد يكون الطرد هنا متوجهًا، لاسيما عند من يقرِّ به من الشبه، والغالب عليه أنه لا حاصل فيه. وما كان مدارًا وجودًا وعدمًا فإنه لا يتعدد، أما ما كان مدارًا وجودًا فقط أو عدمًا فقط فإنه يجوز تعدُّده.

قال المصنّف[3]: **(وقد يقال بأن المدار إذا لم يكن معينًا لا يتم، [كما إذا قال في مسألة الأكل والشرب: شيء هو متحقق هنا مُوجِبٌ لوجوب الكفارة، فإن الوجوب دار معه وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي فصل الوقاع أول مرة، وأما عدمًا ففي الإفطار بالحصاة والنواة وغيرهما، لأن الخصم يقول: شيء هو متحقق هنا موجب للعدم، فإن العدم دار معه وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي**

---

(١) بعده في الأصل: «على ذلك»، وهو تكرار، لا داعي له.

(٢) في الأصل: «من».

(٣) «الفصول» (ق٣ ب).

فصل الأكل والشرب مرةً ثانية، وأما عدمًا ففي فصل الوقاع أول مرة][(1)].

هذا كلام قريب، فإنَّ من ادعى إضافة الحكم إلى وصف مبهم وادَّعى دورانَ الحكم معه وجودًا وعدمًا لم يُسلَّم له ذلك أولًا، بل يمكن أن يقال: لا يُسَلَّم أنه دائرٌ معه وجودًا وعدمًا، لأن دورانه معه وجودًا أن يكون ذلك الوصف بحيث يوجد الحكم عند وجوده، ودورانه معه عدمًا أن يكون بحيث يُعدَم الحكم عند عدمِه، ولا يكفي وجودُه معه في صورةٍ دون أخرى، ولا عدمُه في صورةٍ دونَ أخرى، فما لم يتعيَّن ذلك الشيء لم يُسَلَّم له ثبوتُه في جميع صور الوجود وانتفاؤُه في جميع صور العدم، إذ الحكم على الشيء فرعُ تصوُّرِه.

وأيضًا فإنه يمكن معارضتُه بمثله كما ذكر، فإنه قال في مسألة وجوب الكفارة بالأكل والشرب: «شيء هو متحقق هنا موجب لوجوب الكفارة»، ويعني به شيئًا من الأشياء الموجودة هنا وفي صورة الوقاع، كإفساد الصوم بأحد الأفعال الثلاثة أو بمتبوع جنسه أو تعمد الإفساد بما يشتهي ونحو ذلك، فإن وجوب [ق٤٤] الكفارة دار معه وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي صورة الوقاع، وأما عدمًا ففي صورة الحصاة والنواة والأكل ثاني مرة عند من يُسَلِّم ذلك، أو في كلّ صورة عدم الفطر بالكلية، ويعني به عدم ما هو منتفٍ في الصورتين. فإن الخصم يُمكِنه أن يُعارِضَ هذا الكلام بمثله، فيقول: شيء هو متحقق هنا موجب لعدم وجوب الكفارة، فإن العدم دار معه وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي الصور التي لا تجب فيها الكفارة، وأما عدمًا ففي صورة الوقاع. وإن منع وجود الموجب هنا قال: أعني به ما هو موجود

---

(١) ما بين المعكوفتين من «الفصول»، وفي الأصل بياض هنا بقدر ثلاثة أسطر.

فيها، وإن منع عدمه قال مثل ذلك. وإذا أمكن المعترضَ مثلُ ذلك لم يتم استدلال المستدل بجعل المدار شيئًا منكَّرًا، فإن كان المدار منكَّرًا مخصوصًا ـ وهو المبهم ـ مثل أن يدّعي مداريَّةَ أحدِ شيئين أو أشياءَ فإن هذا قد يتم إذا لم يُمكِن المعترضَ أن يعارضَه بمثله، وذلك بأن يكون الحكم متخلفًا عما يقال في مقابلته، فلا يتم قول المعترض.

قال المصنف[1]: **(أما إذا كان المدارُ معينًا فإنه يتم، كما إذا قال في هذه المسألة بأن الهتْكَ ـ وهو إفساد صوم رمضان بأحد الأفعال الثلاثة عن تعمُّد أول مرة ـ موجبٌ لوجوب الكفارة، فإن[2] الوجوب دارَ معه وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي فصل الوقاع أول مرة، وأما عدمًا فظاهر، ودورانُ الأثر مع الشيء وجودًا وعدمًا آيةُ كونِ المدارِ علةً[3] للدائر، كما في النظائر)**.

أما المدار المعيّن المعلوم فالاستدلال به جائز في الجملة، وهذا المثال الذي ذكره قد تعيَّن مدارُه وإن تنوَّع الإفساد، لأن القدر المشترك بين الجميع ـ وهو الإفساد بواحدٍ منها ـ متعين، وهذا بخلاف المدار المبهم أو المنكّر، فإنه غير متعين.

واعلم أنّا نرتضي أن الدوران يفيد كونَ المدار علةً للدائر، بشرطِ أن لا يُزاحمه مدارٌ آخر، فإن دارَ مع أشياء لم يجز الحكم بجعل أحد تلك المدارات علةً دون الآخر، ولا بأن يُجعل الأعمّ هو العلة دون الأخصّ إلا بدليل مفصّل، إذ الحكم قد يقترنُ به صفات كثيرة، لا تتميز العلة عن غيرِها

(١) «الفصول» (ق٣ب- ٤أ).

(٢) في «الفصول»: «لأن».

(٣) في الأصل: «أنه كون المدار عليه الدائر» تصحيف.

إلا بدليل، فلو جاز أن يقتطع الإنسان ما شاء من تلك الصفات ويجعلها علةً ومدارًا لم يَعجِزْ عن ذلك أحدٌ، وذلك يوجب وَضْعَ الشرع بالرأي من غير دليل.

وأيضًا فإنّا نعلم اضطرارًا إذا كان هناك أمورٌ قد دارَ الحكم معها وهي صالحة لإضافته إليها، فإنه ليس دعوى أن المدار هذا بأولى من دعوى أن المدار هو الآخر، وإذا ادَّعَى مُدَّعٍ[1] أن بعضها صالح للتعليل وبعضها غير صالح فلا بدّ من التأثير لما يدَّعي صلاحه، حتى يفصل الحاكم [ق٤٥] بين الخصمين.

وإذا تبيَّن هذا فهذا المثال الذي ذكره صاحبُ الجدل غيرُ مستقيم أن يحتج فيه بالدوران، وذلك أن العلماء اتفقوا على أن الجماع الذي أفسد به صوم رمضان متعمدًا[2] أول مرة يُوجب الكفارة العظمى، مستندين في هذا الإجماع إلى حديث الأعرابي المشهور[3]. ثم اختلفوا في ضابط ما يوجب الكفارة:

فقال مالك: مُطْلَقُ الإفطار عمدًا مُوجبٌ، حتى بالحصاة والنَّواة، وسواء كان وردَ على صوم أو منعَ انعقادَ الصوم.

وقال أبو حنيفة: الموجب هو الإفطارُ عمدًا بمتبوع[4] جنسه أو بأحد الثلاث كما ذكره المصنف.

---

(١) في الأصل: «مدعي».

(٢) الأصل: «معتمدًا».

(٣) أخرجه البخاري (١٩٣٦ ومواضع أخرى) ومسلم (١١١١) عن أبي هريرة.

(٤) في الأصل: «لمتبوع».

وقال الشافعي: الموجب هو الوقاع المانع من الصوم الواجب في نهار رمضان عمدًا.

وقال أحمد: هو الوقاع في نهار رمضان ممن وجبَ عليه الإمساك، وربما قال: هو المباشرة الموجبة للغسل. وأوجبَه على من طلعَ عليه الفجرُ ولم يَنْزِع. وأوجبه على من أكلَ أو شربَ أو لم يَنوِ أو جامعَ ثم كفَّر، [ثم جامع][1].

وتفصيل مآخذهم له موضع آخر.

وإذا قال المستدل: المدار هو هَتْكُ صوم رمضان بالأفعال الثلاثة... إلى آخره.

قيل له وجوه:

أحدها: لا نسلِّم أن الحكم دارَ مع هذا الوصف وجودًا، لأن دورانَه معَه وجودُه في جميع مواضع وجودِه، أو وجوده في صورٍ كثيرة من صور وجودِه فلا يُغنيك بيانُ وجودِه في صورة واحدة من صور وجود المدار. فإن ادعيتَ في إثباتِ نفسِه فذلك[2] غير جائز، وإن أثبتَّ بالدليل وجودَه في جميع صور المدار المدَّعَى كان ذلك مُغنِيًا لك عن دعوى أن هذا الدوران علةٌ للدائر، فإن مقصودك بإثبات هذا الدوران إثباتُ الحكم في صورةِ النزاع، فإذا لم يمكن بيان الدوران إلّا ببيان ثبوت الحكم في جميع صور النزاع كان ثبوت كلٍّ منهما متوقفًا على ثبوت الآخر، وذلك دَورٌ باطل.

وهذا قَدْحٌ بيِّنٌ، فينبغي أن يتفطَّن له، فإن هؤلاء المغالطين بالدورانات الفاسدة يُثبِتون دورانَ الحكم مع الوصف وجودًا بثبوتِه في صورةٍ من صور

(١) زيادة ليستقيم المعنى. وانظر «مجموع الفتاوى» (٢٥/ ٢٦١).

(٢) الأصل: «وذلك» وهو خطأ.

وجودِه دون سائرِ صور وجودِه، وليس هذا معنى الدوران.

الثاني: لا نُسلِّم أنه دار معه عدمًا، وقوله «فظاهر» ليس بظاهر، لأن انتفاء الكفارة[1] فيما عدا هذه الصور إمّا أن ثبتَ بنصٍّ أو إجماع أو قياس، وليس في المسألة نصٌّ ولا إجماع[2]، فإن مالكًا يوجبها في كل إفطارٍ، والإفطار بغير الثلاث من جملة صور العدم. وأحمد يوجبها بالوقاع المحرَّم [ق٤٦] في نهار رمضان وإن لم يكن إفسادًا، فيوجبها بكلّ هَتْكٍ لحرمة الزمان الذي وجب صومه عليه، سواءٌ صامَه أو لم يَصُمه. والثلاثة يوجبونها على مَن جامعَ قبل طلوع الفجر واستدامَ بعد طلوعِه، وليس هناك إفساد صوم. فكيف يصح مع هذا الخلاف أن يقال: عدم الكفارة عند عدمِ [هذه الصور] ظاهر؟ ولم يذكر على ذلك دليلًا [ولا] قياسًا.

الثالث: أن يقال: كما دار مع ما ذكرتَ من الضابط فقد دار مع الوقاع الهاتكِ حرمةَ رمضانَ، وقد دارَ مع الإفطار الهاتك، وقد دارَ مع الوِقاع الهاتك لحرمة الصيام، فَلِمَ عَيَّنْتَ إحدى المداراتِ بالعِلِّية دون الأُخر؟

الرابع: قوله: «دوران الأثر مع الشيء آية كون المدار علةً للدائر».

قلنا: لا نُسلِّم ذلك في شيء [من] المواضع، ولم يذكر على ذلك دليلًا. والنظائر التي أحالَ عليها لم يُثبتها، وكلُّ موضع يُثبت إضافة الحكم إلى وصفٍ لم يُسَلَّم أن ذلك يُعرَف بالدوران، فإن لم يَقُم الدليل على أن ذلك عُرِفَ بالدوران، وإلّا لم يتم. وهذا سؤالُ مَن يقول: إن الدوران لا يفيد

(١) في الأصل: «الكفار».

(٢) في الأصل: «والإجماع».

العِلَّيّة، وهو مذهب مشهور.

الخامس: سلَّمنا أن الدوران يُفيد العِلّيّة، لكن إذا[1] لم يُزاحِم المدَّعى مدارٌ آخر، وعلى الإطلاق فلا بدّ من دليل يدل عليه، وإن ادّعاه إلا عند المزاحمة فالتزاحم هنا لموجود[2].

وإن قال: الشرط كون المدار صالحًا للعِلَّيّة.

قلنا: هذه المدارات كلُّها صالحة للعلّية، فلِمَ عينتَ أحدَها دونَ الأُخر؟

وهذه أسوِلةٌ صحيحةٌ ليس عنها جواب سديدٌ، وهي تَهْتِكُ سِرَّ هذه التلبيسات.

فإن قيل: أما السؤال الأول والثاني فبناؤهما على أن الدوران لا بدّ فيه من وجودِ الدائر في كل صورة من صور وجود المدار، وانتفائِه في كل صورة من صور انتفائه، وهذا لا يصحّ، لأن مقصودَ الدوران الاستدلال على علة الحكم في المحل المعلوم لتعلُّقِه بها في محلٍّ آخر، فإن كان العلم بالعلّية موقوفًا على العلم بجميع صور وجود العلة وعدمها مع العلم بوجود الحكم وانتفائه لكُنّا قد علمنا جميع موارد الحكم وجودًا وعدمًا، وذلك يُغنِينا عن إثبات الحكم بالعلة المعلولة بالدوران.

قلنا أولًا: قد تكون فائدة الدوران إضافة الحكم إلى المشترك في صور الوجود، لا أصل ثبوت الحكم.

وثانيًا: أنه قد يقال: لا بدَّ من الدوران في جميع الصور التي وُجِدت

(١) الأصل: «متى إذا».

(٢) كذا الأصل.

ليُستَدلَّ [به] على الحكم في الصور التي لم توجَد بعدُ. أو يقال: لا بدّ [ق٤٧] من الدوران في جميع الصور الثابتِ حكمُها بالنصّ أو الإجماع، ليُستدَلَّ به على مواضع السكوت أو النزاع.

وثالثًا: لا بدَّ إذا قلنا: «دارَ الحكمُ معه وجودًا» أن يثبت بالدليل أنه وجد معه في الصور التي علمنا وجودَه، وانتفَى معه في الصور التي علمنا انتفاءَه، فأما إذا وُجِد معه في صورة واختُلِف[1] في انتفائِه معه في صورة أخرى، فما لم يقم الدليل على الوجود والعدم لم يثبت الدوران.

وأما السؤال الرابع فجوابه من وجوه:

أحدها: الدورانُ يُغلِّب على الظنّ عِلَّيَةَ المدار، كما يشهد به العُرْف[2]، فإن الناسَ إذا رأوا أنواعَ الأدوية دارتْ معها أنواعُ الأشفية، غَلَبَ على ظنِّهم أن ذلك الدواء سببٌ لذلك الشفاء، وإن كان جاز أن يكون أصلُ ذلك عُلِمَ بوحي. وكذلك من رأوه يغضب أو يفرح أو تتغيَّر[3] أحواله النفسانية وأعراضه الجسمانية عند سبب، ويزول ذلك الأثر عند زوالِه قَضَوا بإضافة ذلك الحكم إلى السبب. وإذا كان يُفيد غلبةَ[4] الظنّ عند تجريد النظر إليه وجبَ اتباعُه ما لم يُعارِضْه مثلُه أو أقوى منه، لأن هذا مقتضى جميع الأدلة.

الثاني: أن ذلك الحكم لا بدَّ له من سبب، والأصل عدمُ ما سِوَى المدار، فتعيَّنَ المدار.

---

(١) في الأصل: «واختلفا».
(٢) الأصل: «العرب»!
(٣) هنا كلمة غير واضحة، ولعلها ما أثبت.
(٤) في الأصل: «علية» تصحيف.

الثالث: أن دورانه معه ليس اتفاقيًّا، لأن الاتفاقي لا يكثُر ولا يدوم، فلا بدّ أن يكن لزوميًّا، والشيء لا يلازمُ الشيءَ إلّا أن يكون علةً أو معلولَ علةٍ واحدةٍ، وإلّا فلو فُرِض عدمُ الاقتضاء بينهما كان اتفاقيًّا. فدروان أحدهما مع الآخر يقتضي أن يكون المدارُ شيئًا يستلزم المدار عليه للآخر، وذلك يفيد في الجملة أن المدار وما هو ملازمٌ له هو العلة، ثم التمييز بينهما يكون بصلاح أحدهما للعلة دون الثاني.

قال الجدلي(١): (**ولئن قال: وجوب الكفارة كما دارَ وجودًا وعدمًا(٢) مع الهتك، فكذلك دارَ مع الوِقاع وجودًا وعدمًا، ومتى كان الوقاع مدارًا لا يمكن أن يكون الهتكُ مدارًا وجودًا وعدمًا، وإلّا(٣) يلزم اجتماع النقيضين، وهو الوجوب مع العدم فيما ذكرتم من الصورة**).

اعلم أن هذا سؤالٌ صحيح(٤)، فإن الجماع إن كان هو المدار لزم عدمُ الكفارة عند عدم الجماع، وإن كان المدار إفساد الصوم على الوجه المذكور لزم إثبات الكفارة مع عدم الوقاع، وذلك جمعٌ بين النقيضين. ولم يُجَبْ عنه جوابٌ صحيح.

قال(٥): [ق٤٨] (**فنقول: نحن لا ندّعي المداريّة(٦) وجودًا في فصل**

---

(١) «الفصول» (ق٤أ).

(٢) «وجودًا وعدمًا» ليست في «الفصول».

(٣) في الأصل: «ولا»، والتصويب من «الفصول».

(٤) الأصل: «صح».

(٥) «الفصول» (ق٤أ).

(٦) في الأصل: «المدار به» تصحيف.

الوقاع على التعيين، بل ندّعي في كلّ صورةٍ من صور الوجوب أولًا. والدورانُ على هذا التفسير لا يدلُّ إلّا على مداريَّةِ[1] الهتك وجودًا وعدمًا).

اعلم أن المستدلّ إنما أجابَ بهذا لأنه إذا ادَّعَى مداريَّة الإفساد في كل صورة من صور وجوب الكفارة من غير تعيين فصل الوقاع، فإن الهتك موجود فيها كلها، والوجوب معه، لأن تلك الصور إما صور الوقاع أولًا أو الأكل، والهتكُ متحقق فيها. والمعترض لا يمكنه أن يدّعي مداريَّةَ الوقاع في كل صورةٍ من صور الوجوب، لأنه يحتاج أن يقول: تلك الصور هي صور الوقاع، وهذا دعوى، لأن المستدلّ يقول: لا أسلِّم الخطأ والوجوب في صور الوقاع، بخلاف المستدل فإنه لم يدَّعِ أن صور الأكل من صور الوجوب، وإنما قال: لا يخلو إما أن يكون أو لا يكون، وبكلّ حالٍ فالهتكُ والإفساد موجودٌ فيها، ولهذا أمكنَ المستدلَّ دعوى مداريَّة وصفِه في صور الوجوب، ولم يُمكنِ المعترضَ ذلك.

هذا تقرير[2] كلامِهم، وهو باطلٌ من وجوهٍ:

أحدها: لا نُسلِّم تحقُّقَ مدارِه في صور الوجوب. وقوله: «تلك الصور إما صور الوقاع والأكل والشرب» غير مسلَّم، فإن مطلق الإفطار من صور الوجوب عند مالك، والجماع المانع من صور الوجوب عند أكثرهم، والجماع الثاني وجماع الناسي من صور الوجوب عند أحمد. فدعوى الخصم غير مقبول، كما لم يقبله من المعترض لما ادَّعاه في صور الوقاع.

---

(١) في الأصل: «مداراته» تصحيف.

(٢) الأصل: «تقدير».

الثاني: أن يقال: هَبْ أنك ادعيتَ المداريَّةَ في جميع صور الوجوب، لا في صورة الوقاع على التعيين، لكن لم تأتِ على هذه الدعوى ببينة، فلا تكون مقبولةً. بل هذه الدعوى هي حكاية المذهب، ونَقْل المذهب لا يكون حجةً على صحته. فأنتَ بين أمرين:

إمّا أن تدَّعي المداريَّة في الوقاع بعينه، فيُعارَض بمدارية الوقاع المفطر، وبمدارية الوقاع الهاتك، وبمدارية الإفطار المطلق.

وإما أن تدَّعي المدار في جميع الصور التي تدَّعي الوجوب فيها، فيُطَالب بالدليل على صحة الدوران، وهو وجود الوجوب مع المدار وعدمه مع عدمه، ولا يقدر على ذلك إلّا بإقامة الدليل على صحة الدعوى، وذلك مصادرةٌ على المطلوب وتطويلٌ للكلام، واستدلالٌ [ق٤٩] بكل واحدٍ من الأمرين على الآخر.

الثالث: أنه إن عَنَى بصور الوجوب ما يثبت الوجوب فيها بنصّ أو إجماعٍ فليس إلا صور الوقاع، وإن عَنَى به ما يدّعي أنه من صور الوجوب فالدوران فيها موقوف على ثبوت الوجوب، فلو أثبت الوجوب فيها بالدوران لزمَ الدَّور.

الرابع: أن المعترض يمكنه دعوى مداره في صور الوجوب، أي الصور التي ثبت فيها الوجوب، وأما ما يدَّعي الخصم أنه من صور الوجوب فلا يجب على المستدلّ بيانُ تحقُّق الدوران فيه بالإجماع، لأن الدوران فيها مجرَّد مذهب الخصم، فلا يكون حجةً له ولا حجةً على غيره، ولو صحَّ ما أمكنَ أحدًا أن يثبت المدار في صورٍ حتى يُسلِّم لخصمه ما يدَّعيه من صور الوجوب، أو يكون دعواه أوسع من دعوى خصمه. ومعلومٌ أن هذا فاسدٌ بالضرورة، لأنه

يعود إلى إثباتِ المذهب بالمذهب، أو إلزام الخصم نفسَ المذهب.

الخامس: أنه قد يمكن الخصمَ دعوى مدار في صور الوجوب إذا أثبت الوجوب في صورةٍ لم يثبتها المستدلُّ، كما في هذا الموضع، وحينئذٍ ينقطع المستدلّ، فافطَنْ له.

قال الجدلي[١]: (ولئن قال: **دارَ معَ ما يكون مختصًّا[٢] بتلك الصورة، فنقول: دارَ مع ما يكون مشتركًا بينها وبين صورة النزاع**).

يعني أنه قد دارَ مع ما يختصّ بصورة الوقاع، وهو مدارٌ آخر، وإذا كان المختصُّ مدارًا لم يجب في صورة النزاع، أو أنه وإن دار في كل صورةٍ من صور الوجوب فيجوز أن يكون المدار في كلّ صورةٍ خصوص تلك الصورة، فلا يكون المدار المدَّعَى مدارًا[٣].

وأجاب بأنه دارَ مع القدر المشترك بين صورة النزاع وتلك الصورة، وبينها وبين سائر الصور، وإضافةُ الحكم إلى ما يشمل الصورَ أولَى من إضافته[٤] إلى ما يختصُّ بكل صورةٍ صورةٍ على انفرادها، لأن الأصل اتحادُ العلة لا تعدُّدُها[٥]، ولأن خصوص كلِّ صورة لم ينتفِ الحكمُ مع عدمها إلا عنها، والمشترك قد انتفى الحكم مع عدمِه عن جميع المواضع، فتكون المداريّة به أولى.

(١) «الفصول» (ق٤ب).

(٢) في الأصل: «مخصتان».

(٣) في الأصل: «مدار».

(٤) في الأصل: «إضافة».

(٥) في الأصل: «تعدده».

وهذا جيد[1] لو كان السائل قصدَ المدارية مع خصوص كلّ صورة، وأما إذا قصدَ المدارية مع ما يختصُّ بصور الوجوب الذي يثبت بالنص أو بالإجماع فإنه سؤالٌ جيد.

وحاصلُه أن المستدلّ كلّما ادّعى مدارًا يثبت به الحكم في صورة النزاع عارَضه السائل بمدارٍ ينتفي به الحكم في صورة النزاع، فأيُّهما كان عددُ مَداراتِه أكثر قَضَوا له بالفَلْج[2]، لأن تلك [ق٥٠] المدارات من الجانبين اجتمعت في الأصل، فجاز أن يكون كلٌّ منهما هو المدار المعتبر، فإذا ترجح أحد الجانبين بزيادة مدارٍ سلم له عن المعارضة، وجاز أن يكون هذا المدار من غير معارض، فوجب تعليقُ الحكم به.

وهذا أيضًا من قواعدهم الفاسدة التي يبنون عليها كثيرًا من كلامهم، فيُرجّحون أحدَ الخصمين بكثرة دعاويه، كما يرجحونه بإبهام دعواه. ولا يخفى على عاقلٍ أنّ هذا باطل، فإن نفس تلك الأمور التي هي مداراتٌ ليست أدلةً بانفرادها حتى يترجَّح أحد الجانبين بكثرة العدد، وإنما الدليل دورانُ الحكم معه وجودًا وعدمًا كما تقدم، فإذا دار معه أكثر من واحدٍ لم يكن اعتقادُ أن العلة أحدهما أولى من العكس. وإذا كان في الأصل عدة صفات يثبت الحكم في الفرع بتقدير علّية أكثرها، ولا يثبت علّيته بتقدير علِّية بعضها، وليس مع البعض الأكثر ما يقتضي أنه هو العلة= لم يجز اعتقاد أنه علة بمجرد ذلك، لجواز أن يكون العلة هو ذلك الواحد، لاسيما إن لم يكن المدار إلّا واحدًا.

(١) في الأصل: «خير».

(٢) الأصل: «بالشلح».

وحاصلُه أن المدار لا يثبت أنه علة إلا بشرط انتفاء المزاحم وواحد من ألف مزاحم[1]. وأيضًا فإنه إذا اجتمع في الأصل عدة صفاتٍ كلٌّ منها صالحٌ للتعليل، فإضافة الحكم إلى جميعها أولى من إضافته إلى البعض، وحينئذٍ يترجَّح كلامُ السائل في هذه المسألة. ولعلَّنا نعود إلى الكلام في هذا الأصل إن شاء الله.

ولما كان هذا أصلهم فلا بدّ أن يكون المدار الثاني خيرًا من الأول، وكان قد ادَّعَى أولًا أنّ الهتكَ مدارٌ، ثم ادَّعَى ثانيًا أن المشترك مدارٌ. فنقول: المشترك يجوز أن يكون الهَتْك، ويجوز أن يكون غيره، وإن كان الهتك مشتركًا، وهذا ضعيف، فإن دعوى المغايرة غير تجويز المغايرة. ثم إن المشترك مستلزمٌ للهتك، لكن هذا الجواب من جنس السؤال.

قال الجدلي[2]: (**ولئن قال: دارَ مع المختصّ، وإلا لما ثبت**[3]، **فنقول: دارَ مع المشترك، وإلّا لا يجب ثمة**).

هذا سؤالٌ [من] نمط الذي قبله، يقول: دار مع المختص تلك الصورة، إذ لو لم يَدُرْ معه لما ثبتَ وجوبُ الكفارة للأصل الباقي للوجوب السالم عن المعارض[4] القطعي، وهو مداريَّةُ المختصّ.

وجوابه أنه قد دار مع المشترك، إذ لو [لم] يَدُرْ معه لما وجبت الكفارة[5] للباقي السالم عن معارضة القطعي، وهو مدارية المشترك بين

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) «الفصول» (ق٤أ).

(٣) في «الفصول»: «وإلا لا يجب ثمة»، وفي هامشه: «لا يلزم».

(٤) الأصل: «المتعارض».

(٥) في الأصل: «الزكاة» خطأ.

تلك الصورة وصورة النزاع. ولم يعارض السائل بما يدلّ على مداريَّة المشترك إلّا ذكر المشترك من جنسه [ق٥١] بما يدلُّ عليه المشترك، وسلَّم له ما ادَّعاه أولًا، وهو علّية المدار في صورة الوجوب. وقد تقدم الكلام على ذلك، وبيَّنّا أنه لا يمكنه تحقيقُ الدوران على الوجه الذي ذكره.

قال الجدلي(١): (ولئن قال: سلَّمنا أنّ(٢) **الدوران متحقق، ولكن لِمَ قلتم بأنه يفيد علِّيةَ المدار؟ بل لا يفيد، وإلّا لكان مفيدًا(٣) في الأمور الاتفاقية، فإن الآثار حادثة في الأمكنة والأزمنة، فلا يكون(٤) المدار علةً للدائر. فنقول: الكلام فيما إذا كان المدار صالحًا للعلِّية، فلو كان المدارُ فيما ذكرتم صالحًا فلا نسلِّم بأنه لا يكون علّة(٥)، وإن لم يكن(٦) فلا يتّجه نقضًا**).

هذا الكلام مع ما فيه من العجمة، وهو جواب «لو» بـ «لا» والفاء، مما قد تكرَّر ذلك منه، فإنّ حقَّه أن يقول: «لَمَ نُسلِّم» إلى آخره. وقد ادَّعى الجدلي أن كل موضع يدور الأثر مع ما يصلح للعلِّية فلا بدّ أن يكون المدار علّة(٧) للدائر، وإن كان لا ينتقض. وجعل ذلك جوابًا عن النقض بتخلُّفِ علّية المدار عن بعض الدائرات.

---

(١) «الفصول» (ق٤أ).

(٢) في «الفصول»: «بأن».

(٣) في الأصل: «مفيد».

(٤) في «الفصول»: «ولا يكون».

(٥) في الأصل: «عليه» تحريف.

(٦) في «الفصول»: «لم يكن علة».

(٧) في الأصل: «عليه» تصحيف.

وهذا الكلام فيه نظرٌ من وجوهٍ:

أحدها: أن يقال: ما تَعنِيْ بصلاحيته للعلِّية؟ أتَعنِي به أن يكون مناسبًا للحكم؟ أو تَعنِي إمكانَ ترتُّبِ الحكم عليه؟ وهو أن يكون بحالٍ لا يُعلَم أنه ليس بعلةٍ، أو تَعنِي به شيئًا آخر؟ كما تقدم تقريره.

فإن عنيتَ به المناسبة فليست شرطًا في المدارات، بل هي طريق آخر. ثم إذا لم يمكن تقريرُ علِّيّةِ المدار إلّا بعد إثبات المناسبة، فلا حاجةَ إلى الدوران، لأنّ المناسبة إذا تمَّت كَفَتْ.

وإن عنيتَ مطلق الإمكان فهذا موجودٌ في صورٍ لا تُحصَى، مع أن علّيّة المدارِ غيرُ حاصلةٍ، لاسيما على تفسيره الدوران واكتفائِه بالدوران وجودًا أو عدمًا.

وإن عَنَى به شيئًا ثالثًا فلا بدَّ من بيانِه.

الثاني: أن نقول: من رأيناه أعطى إنسانًا عالمًا فقيرًا قريبًا منه مرةً بعد مرة، فقد دار الإعطاء مع هذه المدارات الصالحة للعلّية، فإن أضفتَ الإعطاء إلى المجموع أو إلى أحدٍ بعينه قبل الدليل كنتَ مخطئًا، لأنك قد تسألُ الرجلَ المعطيَ، فيقول: إنما أعطيتُه لقرابتِه مني أو لفقرِه أو لعلمِه، ولم ألتفت إلى الوصف الآخر ولم أشعُرْ به.

وكذلك من تجسَّسَ أو سَبَّ السلطانَ وانتهكَ حُرمتَه مراتٍ متعددةً، وهو يُعاقِبُه، قد يجوز أن يقول: إنما عاقبتُه لكذا دونَ كذا، وهو كثير.

فقوله: «لو كان المدار فيما ذكرتم صالحًا لم نُسلِّم أنه لا يكون علةً» منعٌ للواقع المعلوم بالضرورةِ.

[ق٥٢] الثالث: أن تخلُّف العلّيةِ مع وجود الدوران كثيرٌ لا يُحصَى، لاسيما عند من يكتفي بالدوران وجودًا أو عدمًا في صورةٍ بعد صورة، فإن العلم الضروري حاصلٌ بأن ما تتخلَّف عنه العلّيةُ من هذا الجنس أكثر مما تقترن به. وقد ذكر المصنّف ما يقترن بالآثار الحادثة في الأمكنة والأزمنة من الحركات الاختيارية والطبيعية والقَسْرِيّة، مع أن شيئًا منها لا يفيد العلّية، وكذلك دوران العلة مع المعلول، والمتضايفان كلٌّ منهما مع الآخر. وحينئذٍ فإما أن يقول: الدوران يُفيد العلّية، لكن تَخلَّفَ في الصور الكثيرة لمانعٍ. أو يقول: لا يفيد، وإنما حصلَ العلمُ بالعلّية في بعض الصور لأمرٍ آخر غيرِ الدوران، لكن الثاني أولى(١)، لأن الأول أعظم منافاةً للأصل، فيكون مرجوحًا.

واعلم [أنّ] للناس عن هذه المواضع عدة أجوبة:

أحدها: أن الدوران يفيد العلّية ما لم يُزاحِمه مدارٌ آخر. وهذا الجواب مطّردٌ، وهو لا ينقض القاعدة، لأنه إذا تزاحمَ مدارانِ لم يمكن ترجيح أحدهما إلّا بأمرٍ خارجٍ عن الدوران.

والثاني: أن يقال: الدوران يفيد العلّية إلّا أن يَدُلَّ دليلٌ على عدمِ علّيته، فمجموعُ الأمرين ـ الدوران وعدم العلم بالمانع ـ يفيد العلّية.

الثالث: أن يُقال: الدوران يُفيد علّية المدار حيث لا يتعين للعلّية [أمرٌ آخر](٢)، وهذا من نمط الذي قبله.

---

(١) الأصل: «أول».

(٢) زيادة ليستقيم المعنى.

الرابع: أن يقال: الدوران يدلُّ على علّية المدار ويفيد ذلك، وهذا مطّردٌ، لكن تخلُّفُ مدلولِ الدليل عنه مقرونًا بمانعٍ لا يُبطِل دلالتَه، وعدمُ العلّية لا ينافي كونَه مفيدًا للعلّية، فإن الشيء قد يكون مفيدًا ولا تظهر إفادتُه لوجود المانع الراجح.

الخامس: أن يقال: الدوران يفيد علّية المدار إذا كان صالحًا للتعليل، فإن كان المدار صالحًا لم يُسلَّم انتقاضُه، وإن انتقض لم يُسلَّم صلاحُه للعلة. وهذا جواب المصنف، لكن هذا جوابٌ غيرُ مفسَّرٍ كما تقدم. فيقال: معنى الصلاحية صحةُ التعليل به وإمكانه، ومعلومٌ بالاضطرار تخلُّف العلّية عن مداراتٍ صالحة، كما تقدم.



[فصل في القياس][1]

اعلم أن القياس هو جماع الأدلة النظرية، وهو ينبوعُ الاستنباط في [ق٥٣] الأحكام الشرعية. وعامةُ ما ذكره من الأدلة ــ من التلازم والتنافي والدوران ــ يُحتاج فيه غالبًا إلى القياس، والدوران قياسٌ محضٌ، لأنه يُثبِت الحكمَ في صورة النزاع للقدر المشترك بينها وبين مواقع الإجماع، مدَّعيًا أن القدر المشترك هو العلة، وأنه عُلِمَ ذلك بالدوران.

نعم، لما امتنع فقهاء العراق ـ أعني أهلَ الرأي ــ من إجراء القياس في الحدود، استعملوا ضربًا آخر سمَّوه «الاستدلال»، وعَنَوا [به] تجريدَ مناطِ الحكم وتنقيحَه عما اقترنَ به، وهو الذي تكلم عليه صاحبُ هذا الجدل في «الدوران» جَرْيًا على أسلوب أشياخه، وتكلَّم في القياس على نوعٍ واحدٍ منه، وهو ما يثبتُ علّيتُه بالمناسبة.

ومعناه في اللغة: تقدير الشيء بالشيء واعتبارُه به. يُقال: قِسْتُ الجُرْحَ بالمِيل، وقِستُ الأرض والثوب بالذراع، كما قيل[2]:

يُقاسُ المرءُ بالمرءِ   إذا ما هُوَ مَاشَاهُ

وقال الشاعر[3]:

---

(١) بياض في الأصل بقدر سطرين، ومن هنا يبدأ الكلام على فصل القياس من «الفصول»: (ق٤ب). وانظر «شرح المؤلف»: (ق/ ٥٨أ- ٦٦أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق٥٧ب- ٦٢ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق٤٨-٥٩ب).

(٢) القائل أبو العتاهية كما في «عيون الأخبار» (٢/ ١٨٢).

(٣) هو البعيث بن بشر كما في «الحيوان» (٦/ ٤١٤) للجاحظ، و«لسان العرب» =

إذا قَاسَها الآسِيْ النِّطَاسِيُّ أَدْبَرتْ

يعني: إذا قاسَ الطبيبُ غَوْرَ الجراحةِ بالميل.

فالأصل بمنزلة المقياس(١) الذي يُعتَبرُ به حكمُ الفروع، وهكذا شأنُ جميع المقاييس، فإنك تعتبر ما لا يُعلَم وصفُه بما قد عُلِمَ وصفُه، كاعتبار المكيل بالمكيال(٢)، والموزونات بالصنجة والميزان، والممسوحات بالذراع، واعتبار أوزانِ الشعر بعَروضه، واعتبار عربية الكلام بالنحو. وجماعُ ذلك كلّه التسويةُ والتعديلُ وإعطاءُ الشيء حكمَ مثلِه، وهو العدل الذي به قامت السماوات والأرض، وإليه الإشارة بقوله: ﴿أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]، وهو اسمٌ جامعٌ لكلّ دليل عقلي، فإن العقلَ من شأنِه أن يعتبر الأشياءَ بأمثالِها وأضدادِها وخلافاتِها.

وقد زعمَ بعضُ أهل النظر أن تسمية التداخل والتلازم والتقابل: قياسًا [لا] يجوز، إذ القياس يعتمد التشبيه والتمثيل، ولا تشبيهَ ولا تمثيل في ذلك. وليس كما قال، لأن تسمية هذه الأدلة العقلية قياسًا لأنك تقدر العلوم بها وتعتبرها بها وتَزِنُها بها، والقياس تقدير الشيء بالشيء، وهذا محض التمثيل والتشبيه لها باعتبار قدرٍ مشتركٍ بينها، وليس القياس إلا ذلك، فعُلِم أن فيها قياسَ تمثيل وقياس تعليل، والكلام في ذلك واسع.

= (نطس). والبيت بلا نسبة في «جمهرة اللغة» (ص٨٣٨) و«تهذيب اللغة» (٩/ ٢٢٥) و«اللسان» (قيس). وعجزه: غَثِيْثَتُها وَازْدادَ وَهْيًا هُزُوْمُها.

(١) في الأصل: «القياس» خطأ.

(٢) في الأصل: «بالمكيل».

والذي يليق بهذا الموضع هو القياس الفرعي، وللناس في تعريفه عباراتٌ كثيرة ليس [هذا] موضع ذكرها، أشهرها عند الجدليين: ردُّ فرعٍ إلى أصلٍ بعلةٍ جامعةٍ بينهما، أو إثبات حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما في علة الإثبات، أو اعتبار الشيء بغيره في إثباتِ حكمه فيه أو نفيه عنه، ليعمّ قياس الطرد والعكس.

قال المصنف[1]: **(القياس تعدية الحكم المتحد [ق٥٤] من الأصل إلى الفرع بعلةٍ متحدة فيهما)**.

قوله: «الحكم المتحد» أراد به أن يكون حكم الفرع والأصل واحدًا[2]، لأنه لو كان حكم الأصلِ تحليلًا والفرعِ إيجابًا لم يصحّ القياس. وكذلك العلة لابدّ أن تكون واحدةً في الأصل والفرع، إذ لو ثبت الحكم في الأصل بعلةٍ وفي الفرعِ بعلةٍ أخرى لم يصحّ القياس أيضًا، وذلك لأن القياس إثباتُ مثلِ حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم، فلو لم يتحد الحكم والجامع لم يتحقق هذا الحدّ. وهذا ظاهر في الجملة، ويخرج قياس العكس عن أن يكون قياسًا. وفيه بحوثٌ دقيقة ليس هذا موضعها.

قال المصنف[3]: **(وسبيلُه أن يقال: الوجوب ثابتٌ في المضروب بالإجماع، فكذا في صورة النزاع بالقياس عليه، لأن الوجوب في المضروب إنما كان تحصيلًا للمصالح المتعلقة بالوجوب، كتطهير المزكي وغيره بشهادة المناسبة، ونعني بالمناسبة مباشرة الفعل الصالح لحصول**

(١) «الفصول» (ق٤ب).

(٢) في الأصل: «واحد».

(٣) «الفصول» (ق٤ب).

المطلوب. والمناسبة على هذا التفسير ثابتةٌ في تلك الصورة، فإن المصلحة المتعلقة بالوجوب أمرٌ مطلوب، والوجوب طريق صالح لحصول ذلك المطلوب، لأنه لو وُجِد يوجد ذلك المطلوب، ولولاه لا يوجد. ولا نَعني بكونه طريقًا صالحًا سوى هذا. والشرع قد حكم بالوجوب في تلك الصورة، فتوجد المناسبة فيها، والمناسبة تُوجِب إضافةَ الفعل الصالح لحصول المطلوب إلى ذلك[1] المطلوب، لأن الظنّ بالإضافة [دَار][2] مع المناسبة على ما ذكرنا من التفسير وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي أداء الفرائض مثلًا، فإن تغليبَ الوصول إلى المثُوبات[3] وتخليص النفس عن العقوبات لمَّا كان مطلوبًا، وأداءُ الفرائض والواجبات[4] طريقٌ صالح لحصول ذلك المطلوب، فلو شاهدنا الإقامة من العاقل يغلب على الظن أنه إنما اشتغل بأداء الفرائض والواجبات لحصولِ ذلك المطلوب. وأمّا عدمًا ففي فصل الترك والاشتغال بالمعاصي، والدوران يدلُّ على كونِ المدارِ علةً للدائر).

قلت: اعلم أن المناسبة في الجملة معتبرة في الأحكام الشرعية، [و] مَن تأمَّلَ العباداتِ وما فيها من محاسن الأقوال والأفعال الموجبة للتقرب إلى ذي الجلال، وتخفيفها عند الأشغال، وتحصيلها للمصالح الجلية في الدنيا والآخرة، وما في المعاملات من القوانين المضبوطة المانعة من

(١) في «الفصول»: «إلى حصول ذلك».
(٢) زيادة من «الفصول». وسيأتي كذلك في نقل المؤلف (ص١٣٣).
(٣) في الأصل: «المحبوبات»، والمثبت من «الفصول».
(٤) «والواجبات» لا توجد في «الفصول».

الوقـوع في الـشرور والآفـات، وكـذلك مـا في المنـاكح مـن حفـظِ الميـاه والأنساب، والجمع بين الرجال والنساء لاستيفاء النوع على أكمل حـال، ثـم ما في العقوبات مـن المـصالح العاصـمة للـدماء في أُهُبِهـا، وإقـرار الـرؤوس على كواهلها، وحفظ الأمـوال [ق٥٥] عـن الـسُّرَّاق والقُطَّاع، وحفـظ الأديـان والعقـول عـن الانحـلال والاختلال، ومـا في الكفّـارات مـن جَبْرِ النقـائص ومَحْو السيئات، إلى غير ذلـك مـن المحاسـن والمـصالح التـي تفـوق العـدد وتـخاف[1] الإحصاء= عَلِمَ[2] بالاضطرارِ أن ذلك تنزيلٌ مـن حكـيم حميـد، متلقًّى من لَدُنْ حكيم خبير، وأن الذي أحاط بكل شيء علمًا ووسـعَ كـلَّ شيء رحمـةً وحلـمًا أنـزلَ الأحكـام متـضمنةً لمـصالح العبـاد في الـدنيا والآخـرة. ولهـذا يـأمر الله في القـرآن دائـمًا بالـصلاح، ويُثِنـي عـلى[3] الـذين يعملـون الصالحات، وينهى عن الفساد ويذمُّ المفسدين.

ولا خلافَ بين الفقهاء من الأولين والآخرين في اشـتمال الـشريعة عـلى مصالح المكلفين، نعم زاغَ أهلُ الأهواء مـن القدريـة حيـثُ اعتقـدوا وجـوبَ رعايـة الـصلاح أو الأصـلح عـلى الله وجوبًـا عقليًّـا يَلـزمُ بتركِـه ذمٌّ، وحيـث اعتقدوا أن لا معنـى للأحكـام إلّا صـفات للأفعـال، تـارةً تُـدرَك بنـور العقـلِ، وتارةً تُدرَك ببيان الشرع، وحيث جعلوا الأفعال ـ أفعال الخالق والمخلوق ـ نوعًا واحدًا، سَوَّوْا بينها في التحسين والتقبيح حتى صـاروا مـشبِّهة الأفعـال، وحيث اعتقدوا أن المصلحةَ ما أَبدَوْه مـن أمـورٍ لا تثبـتُ عـلى محـكِّ الـسَّبْر،

(١) كذا، ولعلها: «وتجاوز».

(٢) جواب «من تأمَّل...».

(٣) في الأصل: «عن».

إلى أشياءَ خرجوا بها عن الحقّ.

وغَلا في مخالفتهم كثيرٌ من متكلّمي أهل الإثبات، حتى جوَّزوا أن لا تكون في الأحكام الشرعية الواقعة مصلحةٌ للمكلَّفين[1] البتَّةَ، وأن لا معنى للحكم إلّا مجردُ القول، وأنّ الفعل لم يكتسب بالحكم إلّا صفةً إضافية، وأن شيئًا من الأفعال ليس على صفةٍ تقتضي الحكم، وأن العلل الشرعية ليست إلّا محضَ علاماتٍ، وحتى أحالَ بعضُهم التعليلَ بالمصالح والمفاسد.

واقتصدَ الفقهاءُ والحكماءُ من أهل البصر بالأصول والفتوى والحديث، فعَلِموا أن الله لا يجَب عليه شيءٌ كما يجب على خلقِه، بل هو سبحانه كتبَ على نفسه الرحمة، وحرَّم على نفسِه الظلمَ، فهو أرحمُ بخلقِه من الوالدة بولدها. فأمرَ العبادَ بما أمرَهم لا لحاجته، بل لما فيه من صلاحهم، ونهاهم عما نهاهم لا بُخلًا به، بل لما فيه من مفاسدهم، تفضلًا منه وإحسانًا، وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

والحكم اسمٌ يُقالَ على خطابِ الله وكلامِه المنزّل، وهو الإيجاب كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، أو التحريم كقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]. ويُقال على الوجوب والحرمة القائمين بالأفعال، ويُقال على التعليق الذي بين الخطاب وبين الأفعال، فإذا عُنِي به الإيجابُ أو التعليقُ كان صفةً إضافيةً للفعل، وإن عُنِي به الوجوبُ

(١) الأصل: «للمتكلفين».

كان صفةً ثبوتية للفعل.

والفعل الذي [هو] محلّ الحكم ومتعلَّقه قد يكون على صفةٍ قبل[1] نزول الشرع تقتضي ذلك الحكم، فشَرعَ الشارعُ الحكمَ باعتبار تلك الصفة، كالسُّكْر في الخمر.

وقد يكون حدثَتْ له صفةٌ بعد الشرع [ق٥٦] اقتضَت ذلك الحكم، كجهاد الكفّار، وبعضهم قال: موجبه التكذيب، وهو متجدد بعد الشرع.

وقد يكون الفعل في نفسِه ليس على صفةٍ، لكن الله لمّا حكمَ فيه بما حَكَم جَعَلَ له صفةً تقتضي الحكم، كتخصيص بعض الأمكنة أو الأزمنة أو الأشخاص أو الهيئات.

وقد يكون الفعل عاريًا عن جميع الصفات المقتضية للحكم، وإنما الحكمة ناشئة من نفس الحكم كما سنذكره، كذبح إبراهيمَ ولدَه، وامتناع قوم طالوتَ من شُرب الماء.

وبيان ذلك أن العبد إذا أُمِر بشيء فلا بدَّ أن يكون له في امتثالِ هذا الأمر مصلحةٌ وفائدةٌ، وأهلُ السنة إن قالوا: يجوز أن يأمر الله المكلف بما لا مصلحةَ له فيه، كما أمرَ إبليسَ بالسجود لآدم، وأمرَ أبا جهلٍ وفرعونَ بالإيمان، فمعنى ذلك أنه يجوز أن يعلم أن العبد يَعصِي بترك الامتثال، ويأمره ولا يُوفِّقه للطاعة ولا يخلقها له، فتكون المفسدة[2] في المعصية لا في نفس الفعل المأمور به. والذي أردناه أولًا أنه لا بدَّ أن يكون في الأمر

(١) في الأصل: «بل» تحريف.
(٢) في الأصل: «المفسد».

مصلحةٌ بتقدير الامتثال. وبين حكم الأمر بتقدير الامتثال وحكمِه بتقدير المخالفةِ فرقٌ بيِّنٌ.

ثم إن المصلحة التي في موافقة الأمر لها ثلاث جهات:

إحداها[1]: أن تنشأ من الأمر فقط، فتكون المصلحة اعتقاد الوجوب والعزم على سبيل الامتثال وما يترتب على ذلك فقط، وإن لم يُوجَد الفعل المأمور به، كأمرِ إبراهيم بذبح ابنه، وكأمر من علم أنه يموت قبل وقت الأمر أو يحال بينه وبينه. وأحالت القدريةُ هذا الوجه، وينبني على ذلك نسخُ[2] حكم الفعل قبل التمكن ومسائلُ كثيرة.

الثانية: أن تنشأ من ذاتِ الفعل المأمور به من حيث هو هو، حتى لو حصل بدون الأمر لكانت تلك المصلحة حاصلةً، ككتاب الدَّين والإشهاد عليه، والاحتراز من العدوّ، وأكل ما يقيم الصلب، ولباس ما يَقي الحرَّ والبأسَ، والاستعفاف بالنكاح، وصلات ذات البين، ونحو ذلك من الأمور التي فيها مصالح ظاهرة في الدنيا، إذا فُعِلتْ حصلت تلك المصالح. وكذلك في المنهيات، مثل النهي عن أكلِ السُّموم وقتل النفس ونحو ذلك. وكثيرٌ من الأفعال المأمور بها أو أكثرُها كذلك، لكن مصالحها غير معلومةٍ لأكثر الناس بل ولا لجميعهم، وربما علموا بعضَ مصالحها دون بعض. وفي هذا القسم يتسع مجال المناسبة. وقد أنكرَ هذا القسم من أَبَى التعليلَ من غُلاةِ المجبِّرة.

---

(١) الأصل: «أحدها».

(٢) الأصل: «فسخ».

الثالثة: أن تنشأ من الفعل المأمور به من حيث هو مأمورٌ به لما فيه من الطاعة والانقياد والعبادة لله، حتى لو فعل بدون الأمر كان عبثًا. ومن ذلك أكثر أفعال الحج، والتيمم، وترك الشرب من النهر، ونحو ذلك. وهذا الذي يُسمَّى تعبدًا في الغالب.

[ق٥٧] ثم اعلم أن أكثر الأفعال تجتمع فيها الجهات الثلاث، كالصلاة والصوم وبرّ الوالدين وصلة الأرحام وصِدْق الحديث وأداء الأمانة والكفّ عن الفواحش والسيئات، فإن الله لمّا أمر بالزكاة والصوم فسمعَ ذلك المؤمنون فآمنوا، وقالوا: سمعنا وأطعنا، واعتقدوا وجوبَ ذلك= حصلَتْ لهم مصلحةٌ عظيمةٌ من الخضوع لله، ثم في ضمن الزكاة والصوم من الفوائد والمصالح ما لا يكاد يحُصيه إلّا الله، حتى لو صام وتصدَّق رجلٌ لم يُؤمَر بذلك حصلَ له بعضُ تلك الفوائد.

فإن قيل: كيف يجوز تعليلُ أحكام الله بالمصالح؟ والله سبحانه يفعل لا لغرضٍ ولا لداعٍ ولا باعثٍ، لأن الأغراض عليه محالٌ، لتعاليه عن لُحوقِ المنافع والمضارّ، ولأن من فعل لغرضٍ كان ناقصًا قبلَ وجودِه مستكملًا بوجودِه. ثم المصالح التي في الأفعال حادثةٌ وحكمُ الله قديم، والعلّة يجب أن تتقدَّم المعلول.

قيل: ليس هذا موضع الاستقصاء في ذلك، لكن نقول: هو سبحانَه يعلم ما في الفعل من المصلحة، فيحكم بوجوبه لعلمه بذلك، فعلمُه بصفة الفعل هو الموجب لذلك الحكم، لأنه عليم حكيم. فالعلة والحكم بهذا التفسير قديمان، وكذلك إرادتُه ومشيئتُه قديمةٌ، فهو يَعلم ما في المصنوعات من الحكمة فيريد ما علمه، وليس هذا الاقتضاء والإيجاب من جنس إيجاب

العلل الحادثة معلولًا بها، وإنما هو كما يقال: الذاتُ مقتضيةٌ للصفات من العلم والقدرة، والصفات مقتضيةٌ للأحكام أو الأحوال من كونه عالمًا وقادرًا، أو العلم والقدرة مشروطة بالحياة، والشرط قبل المشروط، فإن ذلك كلَّه على نحو آخر يتعالى[1] على عقول البشر، والله أكبر كبيرًا. لكن لا بدَّ من تقريبٍ إلى العقول يحتاج إلى التوسع في التعبير، لإزاحةِ ما يُتوهَّم من الشبهات.

والتحقيق على هذا أن يقال: حرَّم الخمر لعلمه بأنها مُسكِرة، وأمرَ بالمعروف لأنه مصلحة. فإن قيل: حرّم الخمر لأنها مسكرة فذاك لأنه قد عُلِمَ أن الله عليمٌ بكل شيء، وقد عُلِمَ إذا قيل: فلانٌ أمرَ بكذا لأنه مصلحة له أو للناس، أنَّما[2] فعلَه لعلمه بصلاحه، وإلّا فلو لم يشعر بصلاحه امتنع أن يأمر به كذلك.

وسبب ذلك أن العلم في الحقيقة تابعٌ للمعلوم، لا يُكسِبُه صفةً ولا يكتسب عنه صفة، وإنما نشأت الحكمة من نفس المعلوم، فلما كان كونُه مصلحةً والعلمُ بأنه مصلحةٌ أمرانِ متلازمان مطلوبيَّةُ أحدهما باعتبار الآخر= لم يقدح إضافته إلى الآخر. وإذا قيل: حُرِّمت الخمر لأنها مسكرة فهذا تعليلٌ للحكم الحادث، وهو الحرمة القائمة بها بالصفة الحادثة، [ق٥٨] وهي الشدّة المُطرِبة.

ومعنى قولنا: «إنه يفعل لا لغرضٍ ولا لداعٍ ولا لباعثٍ» أنه لا يَبعثُه على الفعل[3] باعثٌ من خارجٍ، كما هو صفة المخلوق، فإن كمال المخلوق عن

(١) الأصل: «معانى»، ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) الأصل: «وإنما».

(٣) تكررت في الأصل «أنه لا يبعثه على الفعل».

أفعالِه، وبأفعالِه كَمُل، والله سبحانه فِعلُه عن كمالِه، وأفعالُه صدرت عن كمالِه، ولسنا نعني به أن أفعاله لا تتضمنُ مصلحةً للخلق ورحمةً وحكمةً، فإن هذا ـ مع أنه خلاف الكتاب والسنة والإجماع ـ خلافُ الواقع. ثم هو سبحانَه لا تعود المنفعةُ إليه، وإنما تعود إلى خلقِه، فإنه غني حميد. وإضافةُ الفعلِ إلى مشيئته وإضافةُ مشيئته إلى علمهِ كإضافة حكمِ الفعل إلى أمرِه، وأمرِه إلى علمه.

وهنا نكتةٌ لا بدَّ من معرفتها، فإن الفعل أو الحكم إذا كانت فيه مصلحة فتلك المصلحة إنما تُوجد بعد وجود ذلك الفعل والحكم، وهي المقصودة بذلك الفعل والحكم، فهي متقدمةٌ في العلم والإرادة، متأخرةٌ في[1] الحصول والوجود. كما يقال: أولُ الفكرِ آخر العمل، وأولُ البغية آخر الدرك، والفعل علةٌ فاعلةٌ لتلك المصلحة، وتلك المصلحة علةٌ غائيَّة لذلك الفعل. وفي الحقيقة فالعلةُ العلمُ بتلك المصلحة والإرادةُ لها أو الطالب كما تقدم، إذ العلةُ لا تتأخر عن المعلول.

إذا عُلِم هذا فمعنى المناسبة كونُ الحكم الشرعي بينه وبين السبب الذي رتّب عليه نسبٌ، حتى صار ذلك السبب مقتضيًا لذلك الحكم وموجبًا له، مثل الوالد، كما يُولِد الوالد ولده فيصير بينهما مناسبة. ولا بدّ لكل مناسبة من حكمةٍ تَحصُل من الحُكْم باعتبارها تُصيِّرُ الحكمَ ثابتًا، كالتقوى التي هي حكمة الصوم، وسَدِّ الفاقات التي هي من حكمة الزكاة، وحَقْن الدماء التي هي من حكمة القصاص، وحفظ الأنساب والعقول والأديان والأموال والأعراض التي هي حكمة الحدود. فيسمُّون المصلحة الحاصلة

---

(١) الأصل: «عن».

بالحُكْمِ أو بالفعل الذي هو محلّ الحكم: حكمةً، ويُسمَّى نفس ذلك الفعل حكمةً، كما يقال: الصَّمتُ حكمٌ وقليلٌ فاعلُه[1]، ويقال: إيجاب القصاص حكمةٌ عظيمة. ويُسمَّى العلمُ بما في ذلك الفعل أو الحُكْمِ من المصلحة والتكلمُ بذلك حكمة، كما قال النبي ﷺ: «**إن من الشعر لحِكمةً**»[2]، وقال: «**الحكمةُ ضالةُ المؤمن**»[3]. فالحكيم هو الذي يعلم الصواب ويتبعه، فإن عَلِمَه ولم يتبعه أو عَلِمَه ولم يعلم حقيقته فقد أُوتِيَ شَطْرَ الحكمة.

وقد غَلَب في اصطلاح أهل الجدل من الفقهاء إطلاقُ الحكمة في الأحكام الشرعية على المعنى الأول [ق٥٩] من المعاني الثلاثة، وهو ما في الفعل أو الحكم من تحصيل مصلحةٍ ودفعِ مفسدةٍ. والمصالح والمفاسد بعد البحث التام تعود إلى ما ينفع[4] الناسَ في الدنيا والآخرة وما يَضرُّهم، والمنفعة تؤولُ إلى اللذة التامة التي لا ألمَ فيها في ذاتِ الحيوان، مع أن أنواع تلك اللذات ومقاديرها مما لم يَخْطُر على قلب بشر، لكن كلَّما كان أقربَ إلى حصول ذلك المطلوب كان أبلغ.

وباعتبار انقسام المنافع والمضارّ إلى دنيوية وأخروية انقسم الحكماءُ إلى حكماءِ دنيا وحكماءِ آخرة، والأحكام الشرعية مشتملة على زيادة

---

(١) انظر: «الأمثال» لأبي عبيد (ص٤٤)، و«البيان والتبيين» (١/ ٢٧٠) و«جمهرة الأمثال» (١/ ٥٦٩) وكتب الأمثال الأخرى.

(٢) أخرجه البخاري (٦١٤٥) عن أُبي بن كعب.

(٣) أخرجه الترمذي (٢٦٨٧) عن أبي هريرة، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإبراهيم بن الفضل المخزومي ضعيف في الحديث.

(٤) في الأصل: «ما ينتفع» والمثبت يناسب السياق.

الحكمة وتفاوتها، ولهذا قال العلماء: الحكمة هي علم الشريعة والفقه فيها والعمل بذلك، كما نطق به قولُه: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]. وإذا كانت المناسبة لا تتمّ إلا بالحكمة الحاصلة من الفعل أو الحكم، فأنواع الحِكَم ومقاديرها مما لا يحيط به علمًا إلا الله تعالى. وما زال الناس يبحثون عن أسرار الشريعة، ويطلعون في كل وقتٍ على أنواع من الحِكَم. وكم من شيء يعتقد كثيرٌ من الناس أنه حكمةٌ ومصلحةٌ يجب تحصيلها، أو أنه سَفَهٌ ومفسدةٌ يجب دفعُها، وليس كذلك في نظر الشارع، لأن حقائقَ ما يَنفع الناسَ وما يَضُرُّهم في أمر المعاد بل في أمر الدنيا أيضًا لا تُعلَم إلا بالوحي المنزل من عند الله، فلهذا كان إثبات علِّية الوصفِ بالمناسبة خطرًا، وقد يَغلَط فيه كثيرٌ من الناس أو أكثرهم.

ثم اعلم أن كثيرًا من الأحكام أو أكثرها أو كلّها لا بدَّ لها من أسبابٍ تناسبُ الحكم، ومعنى السبب هنا هو ما يَنشأُ منه كون الفعل أو حُكْمِهِ محصِّلًا للمصلحة والحكمة، ولولا ذلك السبب لم يكن ذلك الفعل أو الحكم موجبًا لتلك[1] الحكمة. وإن شئتَ قلتَ: هو الوصف الذي لأجله صارت تلك المصلحة مطلوبةً من الحُكْم، مثل الزنا، فإنه إذا وُجِد أوجبَ كونَ الرجم أو وجوبَ الرجم محصِّلًا لمصلحة الانزجار عن الزنا، والانزِجارُ مصلحة وحكمةٌ تحفظُ المياهَ والأنساب، وتلك حكمةٌ تتقي بها الأمة على الوجه المضبوط. وكذلك القتل العمد العدوان[2] بشروطه سببٌ

---

(١) الأصل: «ذلك».

(٢) في الأصل: «والعُدوان».

يُوجب كونَ القَوَد[1] أو إيجاب القَوَدِ محصّلًا لحكمة حَقْنِ الدماء. وكذلك الزنا والسَّرقة وشرب الخمر، وكذلك أسباب الكفارات والعبادات، فإن مِلْكَ النِّصاب سببٌ أوجبَ كون إيتاء الزكاة أو وجوب إيتاء الزكاة محصِّلًا لمصلحةِ سَدِّ الفاقات وشُكرِ النعمة وسخاء النفس وإزالةِ الشُّحّ.

إذا [ق٦٠] عرفتَ هذا فاعلم أن تعليق الأحكام بالأسباب المقتضيةِ حصولَ المصالح من الأحكام أمرٌ مضبوطٌ، فأما الحِكَمُ والمصالح فإن تعليق الأحكام بها عسيرٌ، لكونها قد تكون خفية، وقد تكون غير مضبوطة.

ثم اعلم أن النظر في المصالح[2] أولًا، ثم تُطلَب حكمتُه وما فيه من المصلحة. الثاني: أن يعتقد أن للشيء الفلانيّ مصلحةً وحكمةً، ثم يُنظَر هل شُرِعَ حُكمٌ يحصِّل تلك المصلحة والحكمة.

فإن وجدنا حُكمًا يشهد لتلك المصلحة بالاعتبار سميناه مصلحة معتبرة في نظر الشرع، كمصلحة حفظ الأصول الستة.

وإن وجدنا حكمًا يشهد لذلك الأمر الذي اعتقدناه مصلحةً بالإلغاء والإهدار سمَّيناه مصلحةً مُهْدَرةً، وفي حقيقة الأمر لا تكون مصلحةً، بل إما أن تكون مَفسدةً خالصةً أو مفسدةً راجحةً على مصلحةٍ، إذ لو كانت مصلحةً خالصةً أو راجحةً لاعتبرها الشارع، فإنه حكيمٌ لا يُهمِل المصالح، لكن الناظر لقصور نظرِه وإدراكِه يَعتقد أنها مصلحةٌ. وهذا مثل السياسات الجَوْرِية التي أحدَثها الملوك، وحسبوا أنها تحصِّل مصلحة انتظام الأمور.

(١) «سبب يوجب كون القود» تكررت في الأصل.

(٢) لعل هنا سقطًا، مقتضى السياق أن يكون هكذا: «...المصالح [على وجهين؛ الأول: أن يُنظر في الحكم] أولًا...».

[و] مثل الأعمال المبتدعة التي استحدثَها بعض المتعبدين، وحسبوا أنها مصلحة لرضوانِ الله وقُربهِ وثوابه. ومثل العقائد والكلمات المبتدعة التي أحدثَها بعضُ المتكلمين، وحسبوا أنها مصلحةٌ لتحقيق الأمور وإدراك الحقائق، أو أنها هي الحقُّ في نفس الأمر.

وإن لم نَجِدْ شيئًا يَشهد لتلك المصلحة سميناها مصلحةً مرسلةً ومناسبةً مطلقةً، إن شَهِدَ لها أصلٌ كلّي من أصولِ الشرع، ولم يُغيِّر شيئًا من التفاصيل المشروعة، بَنَينا الأحكام عليها، وإلّا[1] توقفنا عن الحكم.

واعلم أن المناسبة لها ثلاثة أركان:

أحدها: اقتران الحكم بالوصف المناسب، وشهادة الشرع له بالاعتبار، حتى لا يكون مناسبةً مرسلةً.

والثاني: أن يُعلَم أن الشيء حكمةٌ ومصلحةٌ[2] في نفس الأمر وفي نظر الشرع، لأن اعتقاد كون الشيء حكمةً ومصلحة بمنزلة اعتقاد كون الفعل حلالًا وحرامًا وواجبًا، إذ لا فرقَ بين [قولنا:] هذا الفعل حرامٌ، إذا فعله الفاعل تعرَّض للعقاب، وحَسَنٌ إذا فعلَه حصَل له ثواب؛ وبين قولنا: هذا الأمر مصلحة ومنفعة للخلق في دنياهم وآخرتهم، أو هذا الأمر مفسدةٌ ومضرةٌ على الخلق في دنياهم وآخرتهم، وإلّا فكم من يعتقد المصالح مفاسدَ والمضارَّ منافع، ويسمون هذا المعنى التأثير، فيقولون: هذا المعنى...[3] فيه الوصف الذي

---

(١) الأصل: «ولا».

(٢) الأصل: «ومصلحته».

(٣) هنا كلمات غير واضحة في الأصل.

أوجب اشتمالَ الحكم على تلك المصلحة، وهذا أمرٌ مهمٌّ لابدّ من الاعتناء به، بل الاعتناء به أوكد من الأول، فإن الشيء إذا عُلِم أن جنسَه مصلحة بالشرع فلا تضرُّ [ق٦١] شهادةُ أصل معين له بالاعتبار، أما حكمٌ جاءَ به الشرعُ فقلنا: إنه إنما حكم به لكَيْتَ وكيتَ، لاعتقادنا أن ذلك الأمر مصلحة، وأنه لا مصلحةَ فيه إلّا ذلك، فهذا خطرٌ عظيم، وهو الصَّفا الزلّال(١).

ومن جرأةِ كثير من الجدليين أنهم يقولون: هذا حكمة ومصلحة في نظر العقلاء أو في عُرف الناس، ويكتفون بذلك في تقرير مناسبة الوصف، وهم يعلمون أن أكثر الأحكام الشرعية مما تقصر العقولُ الكاملة عن درك حِكَمِها ومصالحِها، وأن أكثر الناس أو كلّ الناس لا يعلمون ما هو الحكمة والمصلحة والمنفعة لهم في أمر الدنيا والآخرة، فكيف يُستشهد على حكم أحكم الحاكمين لمجرد قول بعض الناس؟ وهذا لعمري تشبيهٌ في الأحكام قريبٌ من تشبيه القدرية في الأفعال.

الثالث: أن يُعلم أن ذلك الحكم إنما شُرِع لأجل تلك الحكمة، وإلا فقد تكون هناك حكمة غيرها(٢) يُشرَعُ الحكم لأجلها.

فإذا تبيّنَ هذه الأركان فالمناسبةُ باعتبار ذلك أقسامٌ:

أقواها(٣): أن يثبت الحكم محصِّلًا لأمرٍ قد دلَّ الشرع على أنه حكمة ومصلحة، وأن تلك الحكمة مطلوبةٌ من ذلك الحكم، كشَرْع العقوبات

(١) كذا في الأصل. والمعنى: الحجر الأملس الذي ينزلق فيه القدم ولا يستقر.

(٢) في الأصل: «غيره».

(٣) في الأصل: «اقعدها». ولعل الصواب ما أثبت.

محصِّلةً للزجر عن الفواحش والقبائح، وهذا يوجب المناسبة[1]، وهذا لا يختلف فيه أحدٌ من أهل العلم، ويسمونه «التأثير».

ثم ينقسم إلى ما يُؤثِّر عينُه في عين الحكم، كتأثير الشدَّة المُطربة في التحريم تحصيلًا لمصلحة حفظ العقل، التي تحصُلُ به المحافظةُ على ذكر الله وعلى الصلاة، والانكفاف عن العداوة والبغضاء. وكتأثير نقص العقل بالصِّغَر أو الجنون أو السَّفَه في ثبوت الولاية، تحصيلًا لمصلحة حفظ أموالهم. وكتأثير القتل العمد في إيجاب القصاص تحصيلًا لمصلحة الحقْن.

والأول دلّ عليه قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٩١]، فعُلِم أن هذه مفسدةٌ أبطلها الشرعُ بتحريم الخمر، ومنشأ هذه المفسدة هو الشدَّة المطربة.

والثاني دلّ عليه قوله: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦]، دلّ على أن تسليم المال مع عدم الرشد مفسدةٌ أبطلها الشرعُ بالمنع من التسليم قبل إيناس الرشد.

والثالث دلَّ عليه قوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، دلَّ على أن الحياة مصلحة، إنما جعلها الشرع لنا بإيجاب القصاص، بأن يُسلَّم القاتل، فلا يتعدَّى القتل إلى غيره من الأقارب والجيران، كما كان أهل الجاهلية يفعلون، مما أشعَرَ به لفظ القصاص، وبأن يَعلمَ مَن يُريد القتلَ أنه لا يُقَاد لأولياء المقتول ويُمكَّنون منه، فزجره ذلك عن فعل ما يَهُمُّ به، وربَّما صارَ وازعًا لهم أيضًا.

---

(١) الأصل: «يجر المناسبة» ولعل الصواب ما أثبتناه.

وإلى[1] ما يُؤثِّر عينُه في نوعِ الحكم، كتأثير بعض الفعل في جنس [ق٦٢] الولاية، أعني ولاية المال والنكاح والبدن. وكترجيح قرابة الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الميراث عينًا وفي الحقوق نوعًا، حتى يلحق به الغسل والدفن والصلاة.

الثاني[2]: أن يثبت الحكم محصّلًا لحكمةٍ ومصلحةٍ في نظر الشرع، ولا يدلّ النصُّ ولا الإجماعُ على أنه شُرِع ذلك الحكم لتلك المصلحة. فهذا أقوى المناسبات التي تثبت بالاستنباط، لأن مناسبة الحكم لتلك الحكمة في الأولى ثبتتْ بنصّ أو إجماع. وينقسم هذا إلى مؤثّرٍ وملائمٍ.

الثالث: أن يشرع الحكم محصِّلًا لأمرٍ هو[3] حكمة أو مصلحة في نظر الناس، ولم يُعلَم أنه مطلوب في نظر الشرع. ويسمى المناسب الغريب، ويلزم من ذلك أن لا يكون الشرع قد دلَّ على أنه شرع الحكم لأجله، وما دلَّ الشرع على إضافة الحكم إليه ولم يُعلم أن فيه مصلحةً لا يُعدُّ مناسبًا، مثل أن يقال: القاتل إنما حُرِمَ الإرثَ معاقبةً له بنقيضِ قصدِ، لأنه استعجلَ ما أحلَّه الله، فمعاقبتُه بالحرمان إذا قَتَل قد يراها الناسُ مصلحةً وحكمةً. وهذا دونَ الذي قبله، لأنه يحتاج إلى شيئين: إلى بيانِ أن هذا الأمر حكمةٌ، وبيانِ أن الشرع إنما حَكَم لأجله. وكلاهما إنما علمه بالاستنباط والنظر.

الرابع: أن يعلم بالشرع أن الأمر حكمة ومصلحة، ولا يشهد الشرع لاعتباره في ذلك السبب المعيَّن. وهي المصلحة المرسلة التي شَهِدَ لها

---

(١) هذا القسم الثاني للتأثير.
(٢) أي القسم الثاني من أقسام المناسبة.
(٣) الأصل: «فهو». والصواب ما أثبتناه.

أصلٌ كلّي بالاعتبار. وهذا كان السلف يعتبرونه كثيرًا، وهو كثير في كلام الفقهاء أهلِ الفتوى، وأما أهل الأصول فقد اختلفوا فيه.

الخامس: أن يعتقدوا أن الأمر حكمةٌ ومصلحة، ولم يشهد الشرعُ بأنه كذلك، ولا اعتبرَه في سبب من الأسباب، كعقوبات الناس بالمصادرات أو بأنواع من العذاب. فهذا لا يكاد يلتفت إليه إلّا شذوذٌ من الناس.

السادس: أن يُعتقَد أن الأمر حكمة، وقد أهدره[1] الشارع وحكم بخلافه. فهذا باطلٌ باتفاق الناس، وهو كاعتقادِ إبليسَ أنّ المخلوقَ من نارٍ لا يَسجُد للمخلوق من طينٍ، لأن سجوده له خضوعُ الأعلى للأدنى في نظر إبليس، والحكمة ترفع الأعلى على الأدنى. وكاعتقاد الكفار أن الربا لا مفسدةَ فيه، بل هو كالبيع الذي يُبتغَى به الربح، ففيه مصلحة وحكمة. وكاعتقاد بعض الكفار أن شرب قليل الخمر فيه حكمة ومصلحة من غير مضرة، لأنها تُصلِح المزاجَ ولا تُفسِد العقلَ. وكأنواع هذه العقائد التي فيها مُشَاقَّةُ الرسولِ واتباعُ غير سبيل المؤمنين. وفي مثل هذه الأشياء قيل: أولُ من قاسَ إبليس، وإنما عُبِدَت الشمسُ والقمرُ بالمقاييس[2].

ولا [ق٦٣] خلافَ بين المسلمين أن ما عارضَ النصوصَ من القياس لم يُلتفَتْ إليه، لكن قد يقع التعارضُ بين بعض دلالات النصوص وبين القياس، فيَقوى ظنُّ بعضِ الناس بصحة القياس، فيعتقد أن الشارع لم يُهدِر تلك المصلحة، ويَقوَى ظنُّ آخرَ بدلالة لفظ الشارع، فيُقدِّمه على ظنِّه

(١) في الأصل: «اعتبره». ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٨/ ٩٨) وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٢/ ٨٩٢) عن ابن سيرين. ورويا الجزء الأول منه عن الحسن البصري أيضًا.

ويُحكِّمه على عقله. وهذا مقامٌ فيه للرجال مجالٌ رحب.

إذا تقرَّر هذا فاعلم أن كلامَ أكثر الجدليين إنما يَقعُ في القسم الثاني والثالث، لأن الوصف الذي قد عُلِم إضافةُ الحكم إليه أو الحكمة التي قد عُلِمَ أن الحكم شُرِعَ لأجلها بالنص والإجماع لا يحتاج إلى مناسبته باستنباط المناسبة، والمناسبة التي لم يشهد لها أصل معيَّن فلا يكادون يُدخِلونها في كلامهم، إمّا لاعتقادهم عَدَمَ الاستدلال بها، أو لانتشار الأمر فيها على القياسيين، فإنّ النظر فيها أسهل من المناظرة فيها.

أما القسم الأول فهو أقربُ إلى الصحة، وقد اشتهر الكلام فيه، وأكثر الأصوليين يقولون به في الجملة. ويُعبِّر عنه الخراسانيون أن مباشرة الحكم طريقَ[1] الفعل الصالح لحصولِ المطلوب تُوجِب إضافةَ تلك المباشرة إلى ذلك المطلوب. مثل مَن علمنا أن جائعٌ أو عارٍ[2]، ورأيناه يَسعَى في تحصيل ما يأكل ويلبس، فإنا نقول: إنما أخذَ هذا الطعامَ ليأكلَه، وهذا الثوبَ ليلبسَه، وإن جاز أن يكون أخذه ليُؤثِرَ غيرَه. وكذلك من رأيناه أعطَى فقيرًا أو أكرمَ عالمًا أو زارَ قريبًا نقول: إنه إنما فعلَ ذلك لأجل الفقر والعلم والقرابة. وكذلك من رأيناه يؤدِّي الفرائضَ ويَجتنبُ المحارمَ نقول: إنه إنما فعل ذلك لطلب الثواب والنجاةِ من العقاب. ومثاله في الأحكام الشرعية أنَّ إعطاءَ المحاويج وسدَّ المَفَاقِر لما كان أمرًا مطلوبًا في نظر الشرع، وهو حكمةٌ ومصلحةٌ، قد علمنا ذلك بنصوصٍ كثيرة، وكذلك البراءة من حبِّ المال وشكرُ اللهِ عليه، ثم رأيناه قد أوجبَ الزكاةَ المفضي من وجوهٍ إلى إعطاءِ المحاويج والبراءةِ من الشُّحِّ

---

(١) الأصل: «الطريق» ولعل الصواب ما أثبت، انظر (ص١٠٤).

(٢) في الأصل: «عارى».

وشُكرِ النعمة= نقول: فرض الزكاة لذلك. وحِفظُ العقلِ لما كان حكمةً في نظر الشرع، حتى حرَّم المسكرات، فإذا أَمَر بالحدِّ لذلك نقول: إنما أمر بالعقوبة على ذلك ليَحفظَ العقول. وأمثلة ذلك كثيرة.

والدليل على ذلك وجوه:

أحدها: أن هذا الحكم لا بدَّ له من حكمةٍ ومصلحةٍ، لأن الحكم العاري عن المصلحة عَبَثٌ. والحكمة إمّا هذا الأمر أو غيره، لكن غيره معدوم بالنافي المستمر، فيتعيَّن هذا الأمر. ولهذا نقول: إذا رأينا [ق٦٤] أمرًا حادثًا يفتقر إلى سببٍ، ورأينا هناك سببًا صالحًا، أضفناه إليه، كما نضيف الزُّهوق إلى الجرحِ المتقدم، فنوجب جزاءَ الصيد بذلك على المُحرِم، ونوجب القصاص على الفعل، ونُبيح الصَّيدَ للرامي.

الثاني: أنّا إذا تأملنا أكثر الصُّورَ وجدنا الحكم فيها مضافًا إلى تلك الحكمة المعلومة الظاهرة، فيُلحَق الفردُ بالأعم الأغلب. كما إذا علمنا أن الغالب على أهل بلدةٍ صفة، ثم رأينا واحدًا منهم، سَحَبْنَا عليه ذلك الغالب، ولذلك جاز قتلُ مَن في دار الحرب ومَن في صفِّ الكفّار، مع تجويز أن يكون مسلمًا. ولولا أن دِيْلَ الغالبُ على الأفراد، وإلّا لقيلَ[1] بالأصل المحرّم لقتل المعصوم.

الثالث: أنّا نجد الناس إذا رأوا فعلًا، ورأوا له سببًا مناسبًا، أضافوه إليه، كما لو رأوا الأمير قد قتل جاسوسًا أو مرتدًّا أو قاطعَ طريقٍ قالوا: قتله لذلك الوصف المناسب، مع تجويز أن يكون هناك سببٌ آخر. ولولا أن علمهم

(١) في الأصل: «وإلا لما قيل». وهو عكس المفهوم من السياق.

بأن مباشرة الفعل الصالح لحصول المطلوب تَقتضي إضافة ذلك الفعل إلى ذلك المطلوب لما استجازوا تلك الإضافة. وإذا كان هذا من عُرفِ الناس يَرونَه حسنًا وَجَبَ اتباعُهم لقوله تعالى[1].

الرابع: أنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا في مثل هذه الأشياء وجدنا ظنًّا غالبًا على قلوبنا بإضافة الحكم إلى ذلك السبب، كما نجد العلومَ الضرورية عند وجود أسبابها، والعمل بالظنّ الغالب ـ إذا لم يعارضه ما هو مثلُه أو أقوى منه ـ واجبٌ، لأنّا إن اتبعنا الراجح والمرجوح كان جمعًا بين الضدّين، وإن تركناهما جميعًا خَلَتِ الحادثةُ عن حكمٍ، وفي ذلك ضررٌ في الدين والدنيا، وإن عَمِلْنا[2] بالمرجوح لم يَجُز بالضرورة، فتعيَّن اتباعُ الراجح، وليس بعده إلا التوقُّف.

ولهذا قال الإمام أحمد[3]: ليس القياس على كلّ أحدٍ، وإنما هو على الأمير والحاكم، يَنزِل به الأمرُ، فيجمعُ له الناسَ ويقيس ويشبّه. كما كتب عمر إلى شريح[4]: «اعْرِفِ الأشباهَ والأمثالَ، وقِسِ الأمورَ برأيك»، فخيَّر من لا يجب عليه الحكم بين القياس لوجود الرجحان وبين التوقف، لجواز

---

(١) ليس بعده في الأصل ذِكر الآية.

(٢) في الأصل: «علمنا»، والمثبت يقتضيه السياق.

(٣) في رواية بكر بن محمد عن أبيه كما في «العُدَّة» لأبي يعلى (٤/ ١٢٨٠) و«التمهيد» للكلوذاني (٣/ ٣٦٥) ولكن لفظه عندهما: «لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الحاكم والإمام...» إلخ.

(٤) بل إلى أبي موسى الأشعري، كما في المصادر. وقد أخرجه الدارقطني في «السنن» (٤/ ٢٠٧) والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠/ ١١٥) وابن حزم في «المحلى» (٩/ ٣٩٣) و«الإحكام» (٧/ ١٤٦) والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢/ ٢٠٠).

أن لا يكون حقًّا، بخلاف من يجب عليه الحكم، فإن عليه إنفاذ الحكم، ولا يمكنه إلا بما ذكرناه.

الخامس: أن نقول: قد دار إضافة الفعل الصالح لحصول المطلوب على حصول المطلوب مع الفعل الصالح في صور كثيرة تفوق العدَّ والإحصاء، بحيث تُوجَد هذه الإضافة إذا وُجِد الفعل الصالح، وتُعدَم إذا عدم، وذلك يوجب كون المدار علةً للدائر، فعُلِم أن علة الإضافة إلى المطلوب وجود الفعل الصالح لحصول المطلوب، والفعل الصالح حاصلٌ في هذه الصورة، فتوجد الإضافة، وهو المقصود. والاحتجاج [ق٦٥] بالدوران على صحة المناسبة هكذا أجود، لما سنذكره إن شاء الله.

وإن شئتَ أن تقول: كون السبب المناسب علةً للحكم قد دار مع المناسبة وجودًا وعدمًا في مواضعَ تفوقُ العدَّ والإحصاء، والدوران يُوجب كونَ المدار علةً للدائر، فثبت أن المناسبة توجب كونَ المناسب علةً للحكم.

وأما كلام المصنف فقوله: «الوجوب ثابتٌ في المضروب بالإجماع[(١)]، فكذا في صورة النزاع بالقياس عليه، لأن الوجوب في المضروب إنما كان تحصيلًا للمصالح المتعلقة بالوجوب، كتطهير المزكي وغيره بشهادة المناسبة».

واعلم أن هذا المثال لا يَحسُن أن يمانع في كون الوجوب إنما كان تحصيلًا للمصالح المتعلقة بالوجوب، من تطهير المزكي من الذنوب والأدناس وتزكية نفسه وعمله، كما أشار إليه قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً

(١) الأصل: «صورة الإجماع» وهو خطأ، وقد تقدم كلام المصنف (ص١٠٣).

﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾ [الليل: ١٨-١٨]، وقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى: ١٤-١٥]، وقوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ١٠٤]، وقوله ﷺ: «**الصدقةُ تُطفِئ الخطيئة كما تُطفِئ الماءُ النار**»(١). وما فيها من دفع البلايا أشار إليه قوله ﷺ في الحديث المتفق عليه: «**مثلُ البخيلِ والمتصدّق مثل رجلين عليهما جُبّتان أو جُنَّتانِ من لَدُنْ ثُدِيِّهما إلى تَراقِيهما، فأما المنفِق فلا يُنفِق إلّا سَبَغَت أو وَفَرتْ على جلده، حتى تُخْفِيَ بَنَانَه وتَعفُو أثَرَه، وأما البخيل فكلما أراد أن يتصدق فلَصِقَتْ وأخذتْ كلُّ حَلْقةٍ مكانَها، فهو يُوسّعها فلا تَتسع**» أخرجاه(٢). وقوله ﷺ: «**الصدقة...**»(٣) وفيها من شكر النعمة ومواساة المحاويج، وغير ذلك من المصالح المطلوبة.

لكن يقال: سلَّمنا أنها وجبت في المضروب لمصالح متعلقة بالوجوب، أو لهذه المصالح المعينة، لكن لِمَ قلتَ: إن هذه المصالح موجودة في الفرع؟ أو لِمَ قلتَ: إن في إيجابها في الحُلِيِّ مصالح فضلًا عن هذه المصالح؟ أو لِمَ قلت: إيجاب الزكاة في المضروب يُضاف إلى القدر المشترك وأن المصالح متعلقةٌ بها؟ وهلّا جاز أن يُضافَ إلى المختص

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٢٣١) والترمذي (٢٦١٦) وابن ماجه (٣٩٧٣) عن معاذ بن جبل. قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وصححه ابن حبان «الإحسان» رقم (٢١٤).

(٢) البخاري (١٤٤٣) ومسلم (١٠٢١) عن أبي هريرة.

(٣) لم يكمل الحديث، ويوجد مكانَه بياض في الأصل بقدر سطرين.

بالأصل، أو الوجوب مضافٌ إلى مطلق المصلحة: إلى نوعٍ منها أو إلى قدرٍ منها أو إلى نوعٍ وقدرٍ منها، الأوّل ممنوع، والبواقي وإن سلِّمتْ فلم قلتَ: إن صورة النزاع تشارك الأصل في نوع المصلحة أو قدرها؟ وتوجيه المنع من وجوه:

أحدها: أن المصالح المتعلقة [ق٦٦] بالوجوب في المضروب إنما تكون ثابتة في الحُليّ إذا ثبت أن الحُليَّ مثل المضروب في تلك المصالح، وهذا لم يدلّ عليه.

الثاني: أن المصالح إنما تكون مصالح إذا تجردت عن المفاسد أو ترجحتْ عليها، وإيجابُها في الحليّ ليس كذلك، لأن إيجابها في الحليّ يُفضِي إلى كسرِه وتنقيصِ الحليّ ومنع المتحلِّية من التحلِّي بحلي مباح، وما أفضى إلى منع المباح يكون مفسدةً، فلا تكون مصلحةُ إيجابِه في الحلي خاليةً عن مفسدةٍ، وإيجابُه في المضروب خالٍ عن المفسدة، لأن المضروب إنما اتُّخِذ للإنفاق، وليس في إخراج الزكاة منه منعٌ من شيء مباح.

أو نقول: إن كان فيه مفسدة فهي مرجوحة بدليل إيجاب الزكاة فيه، والمفسدة التي في الحلي لم يثبت أنها مرجوحة، إذ لو ثبت ذلك بإيجاب الزكاة فيه كان دوران ثبت بغيره، فهو دليلٌ مستقل يغني عن المناسبة.

الثالث: أن يقال: إن المصالح المتعلقة بالوجوب لفظٌ مبهم، يحتمل مصالح متعلقة بوجوب الزكاة في كلّ مال، فإن ذلك فيه تَطْهيرٌ وتثميرٌ وتكفيرٌ، ويحتمل تعلُّقها بوجوب الزكاة في الأموال الزكوية في كلّ مقدار، ويحتمل تعلُّقها بالوجوب في الأموال الزكوية في قدر مخصوص، ويحتمل تعلُّق

المصالح بالوجوب في الأموال الزكوية إذا بلغت مقدارًا مخصوصًا وكانت على صفةٍ مخصوصةٍ. فإن ادَّعى القسم[1] الأول لَزِمَه أحدُ أمرين: إمّا أن يتخلف المعلولُ عن علّته، أو مخالفة الإجماع، وكلاهما محذورٌ. وإن ادَّعى الثاني فعليه أن يُبيِّن أن المصوغ على صفةٍ تجب فيه الزكاة، ولا يكفي في ذلك ما ادعاه من المناسبة، إذ لا دلالةَ فيها على قدرٍ أو نوعٍ أو صفةٍ.

الرابع: هَبْ أن ما ادعاه من المصالح المتعلقة بالوجوب مقتضٍ لوجوب الزكاةِ، فهو مقتضٍ على كل تقديرٍ وجودَ سائرِ الشروط، وهي الحول والنصاب والنوع وأن يكون المال ناميًا أو مما يُعدُّ للنَّماءِ. فإن ادَّعى الأول فهو باطلٌ بالإجماع، وإن قال: التخلُّف لمانعٍ، لَزِمَه تركُ الدليل المقتضي، وهو خلاف الأصل. وإن ادَّعى الثانيَ فعليه بيانُ حصولِه في الفرع، وحينئذٍ يحتاج إلى فقه المسألة، فلا تنفعه الصناعة الجدلية.

وإن قال: أحد الأمرين لازم، وهو: إما بطلانُ ما ذكرته من المقتضي أو تركُ العمل به في صورة النقض لمانعٍ من خارجٍ، لكن بطلان ما ذكرنا يلزمُ منه تركُ العمل به فيما عدا صور النقض [ق٦٧] لمانع[2]. وإذا دارَ الأمرُ بين تركِ العمل بالدليل لغير مانعٍ من خارج وبين تركِ العمل به لمانعٍ [من] خارج، كان تركُ العمل به لمانعٍ من خارج أولى، لأن هذا ليس إبطالًا له بالكلية، بخلاف ترك العمل به لا لمانع، ولأنه بتقدير المانع لا يكون [ترك] الدليل موقعًا في الجهل والضلال، كما إذا كان متروكًا لا لمعارض[3].

---

(١) في الأصل: «الأقسام».

(٢) في الأصل: «المانع».

(٣) في الأصل: «لا معارض».

قلنا: لا نُسلِّم أن ما ذكرته يدلُّ على صحة ما ادعيتَه من المناسبة على الإطلاق، حتى يكون تركُه في بعض الصور تركًا للدليل، وهذا لأنك إنما رأيتَ الحكيم قد أوجبَ الزكاة في بعض الصور في بعض الأموال، وفي بعض الأنواع على بعض الوجوه، للمصالح المتعلقة بالوجوب. فينبغي لك أن تعتقد المناسبةَ للأمور التي لها تأثير في الإيجاب، وما جاز أن يكون مقتضيًا للوجوب وجاز أن لا يكون مقتضيًا لا يثبته إلا بدليل.

وهذا كرجلٍ غنيّ كثيرِ المال سألَه فقير قريب عالم٭فأعطاه مئةَ درهم، فقد دلَّت المناسبة على أنه إنما أعطاه لما في الإعطاء على هذا الوجه من المصالح، فلو سأله رجلٌ آخر ليس بفقير أو ليس بقريب، وقد قلَّ مالُ الرجل، وصارَ له عيالٌ ولم يَتركوا له عفوًا، وقد سأله ألف درهم، فإنا لا نعلم أنه يُعطيه لما في الإعطاء من المصلحة، وذلك لأن المصلحة في الإعطاء الأول كان تحصيلُها متيسِّرًا، فجاز أن يكون تيسُّرها أحد الأسباب المقتضية لحصولها، فإنه وصفٌ له تأثيرٌ في الحكم، بخلاف الإعطاء في المرة الثانية، فإذا وجبت الزكاة في مالٍ على وجهٍ فيه تيسيرٌ فلماذا يلزم أن يجبَ على وجهٍ فيه تعسيرٌ؟ وإن ادعى أن لا تعسير فيه خاض في فقه المسألة.

والغرض أن نبين فساد الطريقة الجدلية، وأنه لا بدَّ عند التحقيق من الرجوع إلى المعاني الفقهية والتأثيرات الحكمية، وإذا لم يتبين أن المناسبة المذكورة مقتضيةٌ الزكاةَ على الإطلاق ولا في كل مال لم يكن عدمُ إيجابها في بعض الصور تركًا لدليلٍ أصلًا، بل تكون دعوى ما يوجب تركَ العمل بالدليل من غير دليلٍ على الموجبة[1]، وهذا لا يجوز.

(١) كذا الأصل. ولعلها «الموجبية».

الخامس: أن يقال: قد ترك العمل بما ذكرته من الدليل في بعض المواضع، وهو ثياب البِذْلة وعبيد الخدمة وإبل الكراء، فتُخصّ منه صورة النزاع بالقياس على تلك الصور، بجامع ما يشتركانِ فيه من الحاجة إلى عين المال، والإخلال ببعض المصالح المباحة [ق٦٨] بإيجاب الزكاة فيه، ويعود الكلام إلى فقه المسألة. وقياس التخصيص من أقوى الأقيسة عند أصحاب هذا الجدل.

السادس: أن ما ذكرتَه من المناسبة المقتضية للوجوب المطلق يُعارَض بالمناسبة النافية للوجوب، وذلك أن الوجوب منتفٍ عن ثياب البِذْلة وعبيد الخدمة مع قيام المقتضي، وهو ما ذكرته من المناسبة، وما ذاك إلا لمانعٍ فيها، وهو الاحتياج إليها في المنفعة المباحة بشهادة المناسبة والدوران، فإنَّ المانع لو كان للضرورة أو الحاجة الأصلية لوجبتْ فيما زاد على الحاجة من العبيد والثياب والدوابّ.

وهذا المانع يتحقق في صورة النزاع، لأنّ إيجاب الزكاة يَمنع الانتفاعَ المباح، فيتحقق المنع، لأن ما ذكرته من المانع قد ثبتَ مقتضاه عند معارضته ما ذكرته من المقتضي، وثبوتُ دليلِ مدلول أحد الدليلين عند التعارض يُوجب رجحانَه.

ولأن ما ذكرتُه من المانع معتضدٌ بالأصل الثاني للوجوب، والدليلانِ أقوى من دليل.

ولأن ما ذكرتُه من المانع لم يتخلَّف عنه مقتضاه، وما ذكرتَه من المقتضي قد تخلَّف عنه مقتضاه لمانعٍ، والدليل الذي لم يُترَك العمل به راجحٌ على ما تُرِك العمل به.

ولأن ما ذكرتَه من المناسبة يثبت فيها استواؤهما في المصلحة المقتضية للوجوب، لأن الجامع في الأصل والفرع هو المقتضي للحكم، فإذا تميَّزَ قدرًا أو نوعًا كان القائسُ به محيطًا بمأخذ الحكم، بخلاف الجامع المبهم الذي لم يتميَّز عن غيره، فإنّ صاحبه لم يُحِط علمًا بمأخذ الحكم ومناطِه.

ولأنك جمعتَ بالمعنى الأعم، وإنما جمعتُ بالمعنى الأخصَّ. وإذا كانت إحدى[1] العلّتين أشدَّ تقريبًا بين الأصل والفرع كانت أولى من التي لا يَشتدُّ تقريبُها، ولا شكَّ أن المعنى الأخصّ يُقرِّب الفرعَ من الأصل أكثر. وإذا كان مدار القياس على التشبيه والتمثيل، فحيثُ ما كان القدرُ المشترك أخصَّ كانت المشابهة والمماثلةُ أتمَّ، فتكون حقيقةُ القياس أقوى، فتكون أولى.

ولأنّ ما ذكرتَه يَقتضي مصلحةً في الوجوب، وما ذكرتُه يَقتضي مفسدة، واحترازُ الحكيم عن المفسدة أشدُّ من طلبِهِ المصلحةَ. ولهذا قال ابن عباس: لا أَعدِلُ بالسلامة شيئًا[2]. فإن النجاة رأس المال. وذلك أنه إذا لم يحصل الإيجاب بقي الأمرُ كما كان، أمّا إيجابٌ يتضمن مفسدةً ففيه تغييرٌ للأمر بالإفساد، والاحتراز عنه متعينٌ بما أمكن.

واعلم أن هذه المناسبات المطلقة من غير بحثٍ عن خصوص [ق٦٩] فقه المسائل لا تُحِقُّ حقًّا ولا تُبطِلُ باطلًا، بل يمكن ردُّها كلها بما ذكرناه وبغيره من الطرق، وهي من جنس إثبات التلازمات العامَّة والدورانات العامة، فإن الجمع بين الأصل والفرع بالقدر المشترك بينهما كائنًا ما كان من

(١) الأصل: «أحد».

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٧/ ١٣٥) والنسائي في «الكبرى» (١١٨٣٩).

غيرِ دلالةٍ على صحة الإضافة إلى خصوصه ـ كإثبات اللازم على تقدير وجود الملزوم بما يدلُّ على وجودِه مطلقًا من غير اختصاصٍ بذلك التقدير؛ وكتعيين بعض الصفات مدارًا من غير مختصٍّ يُرجِّحه على سائر الصفات المدارية ـ هذا كلُّه مبنيٌّ على محض التحكُّم والترجيح بلا مرجّح، وعليه مبنى عامة كلام الجدليين المموِّهين.

وأما بقية كلامه في قوله: «ونَعنِي بالمناسبة مباشرةَ الفعل الصالح لحصول المطلوب» إلى آخره، فكلامٌ قريبٌ، وهو قولُ من يأخذ بالمناسبات المستنبطة، وهم أكثر الأصوليين[1]. ولهذه المناسبة ثلاثة أركان: أن يُباشرَ فعلًا صالحًا لحصولِ مطلوب. ونَعنِي بصلاحية الفعل أن يكون موجبًا له أو مغلِّبًا له، بحيث يكون وجودُه معه أكثر، أو أن يكونَ مدارًا له، بحيث يُوجَد بوجودِه ويُعدَم بعدمه[2].

وقولهم: «مباشرة الحُكم[3] أو مباشرة الفعل» جيّد في حقّ العباد، وأما في حقّ الله فلا يَصحُّ هذا اللفظ، لأنه لا يوصف بمباشرة[4] الحكم، وليست الأحكامُ إلا كلامَه أو مُوجَب كلامه، وتلك لا يُباشِر[ها].

وأيضًا فإن الأحكام ليست فعلًا بل قولًا من الله.

وعليه سؤالٌ آخر، وهو أن المباشرة ليست هي المناسبة، بل المباشرة المذكورة دليل على أنها إنما وقعت لأجل تحصيل المطلوب، فهي دليلٌ

(١) في الأصل: «الأصوليون».
(٢) في الأصل: «بعدمهم».
(٣) في الأصل: «الحكيم».
(٤) في الأصل: «مباشرة».

على أنها علةٌ فاعلةٌ للمطلوب، وأنّ المطلوب علةٌ غائيَّةٌ لها. والاستدلال بالفعل على بعض صفاته أمرٌ واقعٌ كثيرًا.

يُبيِّنُ ذلك أن المناسبة مصدرُ ناسبَ الشيءُ الشيءَ[1] يُناسِبُه: إذا وافقه ولاءَمَه، أو كان بينه وبينه ما يُوجِب نسبةَ أحدِهما إلى الآخر، كنسبة الولد إلى والدِه والحكمِ إلى الوصف. وهذه الخاصَّةُ التي تُوجِبُ انتسابَ أحدهما إلى الآخر لا بدَّ أن تكون ثابتةً لهما بأنفسهما، أو بما يجري مجرى أنفسهما، بحيث يَحسُن في العقلِ إذا أدرك الأمرين أن يقول: هذا منسوب إلى هذا ومضافٌ إليه. ومصدرُ المفاعَلة ليس قائمًا بأحد المتفاعلين دون الآخر، فإذَنْ المناسبةُ صفة إضافية بين الوصف والحكم، وبينه وبين الفعل، وبين الحكم والحكمة، وبين الفعل والحكمة. والمباشرة المذكورة هي الوصف المناسب أو محلُّ الوصف المناسب، فكيف يكون هو المناسبة؟

وهذا [ق٧٠] كرجلٍ رأيناه يُعطِي فقيرًا، فإن مباشرة الإعطاء الصالح لحصول المطلوب من إغناءِ الفقير يَدُلُّ على أنّ مباشرة الإعطاء إنما كان للفقر، فالإعطاء يناسبُ الفقر، وليس هو مناسبة الفقر.

وتصحيح كلامهم أن يكونوا عَنَوا بالمناسبة نفسَ الشيء المناسب، تسميةَ الفاعلِ بالمصدر، كالعدل والصوم، وعُذْرهم عن إطلاق المباشرة والفعل أنهم أرادوا المخلوق. ثم إذا ثبتَ الحكم فيه فهم المعنى. ومنهم من قال: يُعنَى بالمباشرة إرادة الفعل وإثباته مطلقًا.

قوله: «والوجوب طريق صالح لحصول ذلك المطلوب» كلام صحيح.

---

(١) الأصل: «بالشيء».

قوله: «لو وُجِد يُوجَدُ ذلك المطلوب، ولولاه لا يوجد» مع ما فيه من رِكَّةِ التركيب ليس بجيّد، لأنه لا يلزم من وجود الوجوب وجودُ المصلحةِ المتعلقة من تطهُّرِ المزكِّي إلا إذا فعلَ المكلَّفُ الواجبَ، والمكلَّفُ قد يعصي ويترك الواجب كثيرًا، فكيف يكون مجرَّدُ الإيجاب موجبًا لحصولِ المطلوب؟ فإن المصلحة المتعلقة بالوجوب من تطهير المزكِّي وتمييز المال وتكفير السيئات ومواساة المحتاج وشكر النعمة وغير ذلك من الأمور يَحصُل كثيرًا بدون الوجوب، إمّا بفعلِ الناس على وجه الندب أو بأسبابٍ أُخَر، أو بفِعلِ الله. وإنما الصواب أن يقال: لأن الوجوبَ مُغلِّبٌ لوجودِ تلك المصالح، وعدمُ الوجوب مُقلِّلٌ لها، لأنه إذا وجبَ انبعثَ الداعي إلى الفعل خوفَ العقاب على الترك، فيكثُر الوجود، وإذا لم يجب فَترتِ الهِممُ عن العمل، إلّا نفوسًا تطلبُ الفضائل، وهي قليلةٌ، فيكون حصولُ المطلوب بتقدير الوجوب أكثر، وذلك يوجِبُ اعتقادَ المناسبة. فإن الحكيم كما يسلك طريقًا لا يحصل مطلوبه إلا بها، فيسلك الطريق التي هي أقرب إلى حصولِ مطلوبه.

هذا على ما قرَّره، وإلّا فيمكن تقرير المناسبة على وجه الإيجاب بأن يقال: الوجوبُ محصِّلٌ لهذه المصالح، وعدم الوجوب تَحصُل معه مفاسد، وهو ضررُ المحاويج والحرصُ على حبّ المال وغير ذلك، ولا تندفع هذه المفاسد إلّا بالوجوب، فيكون في الوجوب تحصيلُ المصالح ودَرْءُ المفاسد.

ويمكن تقريرُه على وجهٍ آخر، وهو أن المصالح الحاصلة بالوجوب لا يجوز حصولُها بدونه، إذ لو[1] جاز ذلك لكان فيه تعريضُ العباد للعقوبة من غير مصلحةٍ وحكمةٍ، والله أرحمُ بعبادِه من الوالدة بولدها. ولأن مصلحة

---

(١) في الأصل: «إذا». والمثبت يقتضيه السياق.

الوجوب لو سَاوَتْ مصلحة عدم الوجوب لكان الوجوبُ زيادةً عبثًا من غير فائدة، وحكمُ الله لا يجوز خُلوُّه عن فائدة.

قال في تقرير [ق٧١] موجبية المناسبة: «لأن الظنّ بالإضافة دار مع المناسبة» إلى آخره، وقد تقدم.

هذا كلامٌ مستدركٌ من وجوهٍ:

أحدها: أن ظنّ الإضافة إلى المطلوب إذا حَصَلَ في صور وجود المباشرة كان ذلك وحدَه دليلًا على صحة إثبات العلة بالمناسبة، وإذا لم يحصل فقد انتقض ركنُ الدوران.

فإن قلتَ: نحن ندَّعي دورانَ كلِّ ظنٍّ مع المناسبة المعتبرة، لدوران الظنّ معها في صورٍ كثيرةٍ وجودًا وعدمًا.

قلتُ: فالظنّ الحاصل في تلك الصور لا بدَّ أن يكون حصولُه ضروريًّا، وإلّا فلو منعَ الخصمُ حصولَ الظنِّ لم يُدفَع إلا بأنه مكابرٌ للحقائق. وإذا كان لا بدَّ من دعوى حصول الظن في بعض صور المناسبات ضرورةً أو في جميعها فإن...(١) وحصول ظن الإضافة إلى الوصف المناسب عند حصول المناسبة المعتبرة أمر ضروري، لا يُمكن العاقلَ أن يدفعه عن نفسه، وذلك أتمُّ من الدوران.

الثاني: أن عدم الدائر مع عدم المدار هنا غير بَيِّن، وذلك لأن الدائر هو ظنُّ إضافة الفعل إلى الأمر المطلوب، والمدار هو مباشرة الفعل المذكور، فإذا عُدِم مباشرة الفعل الصالح فقد عُدِم محلُّ الدائر، لأن ظنّ إضافة الفعل

---

(١) هنا كلمة مطموسة ثم بياض بقدر كلمة.

لا يكون إلّا بعد وجود فعل الدوران المعروف أن يبقى محلَّ الدائر حتى يكون انتفاء الدائر عنه تبعًا للمدار دليلًا[1] على أن المدار علة، كما إذا قيل: شرب الدواءَ فأطلَقَه، ثم تَركَه فاحتبَسَ، فإذا عُدِمَ الدواء [عُدِم] الإطلاقُ، والبطنُ موجود.

الثالث: أن المناسبة تارةً تفيد اليقين، وتارةً تُفيد الظنَّ كالدوران، فإنا إذا رأينا رجلًا قد أضجعَ رجلًا وبيده مُدْيَةٌ حادَّةٌ، فقطعَ بها رقبتَه، نعلم قطعًا أن مباشرتَه للفعل الصالح للزُّهوقِ كان دليلًا على أنه قَصَدَ الزُّهوق، يعني نحكم[2] بأن ذلك [كان] عمدًا، والعمديَّةُ من صفات القلب، ونقتله بذلك. وأمثلتُه كثيرةٌ، فكان ينبغي أن يذكر القدر المشترك بين العلم والظن، وهو الاعتقاد.

الرابع: أن الذي توجبه المناسبةُ قطعًا أو ظاهرًا أو تَستلزِمُه: عِلِّيّةُ الأمر المناسب وإضافة الفعل إليه، بمعنى أن الفاعل قصده. وهذه العليّة والإضافة أمرٌ ثابت في نفسه، سواء كان هناك من يظنُّ أو لم يكن من يظنُّ. كما أنّ الأكل في نفسِه يستلزم قصد الآكلِ الشبعَ أو التلذذ[3] ونحو ذلك. وكذلك سائر الأمور الدالة هي في أنفسها على صفاتٍ تُوجِب مدلولاتها قطعًا أو ظاهرًا. وإنما ظنُّ الإنسان تابعٌ للدليل عليه في نفسه. هذا مذهب المحققين، بخلاف من اعتقدَ أن [ق٧٢] الظنون أمورٌ اتفاقية لا مُوجِب لها، ولا تقديم فيها ولا تأخير، وبنَى على ذلك أن لا حُكمَ للهِ في الظنيات إلّا ما

(١) في الأصل: «دليل».

(٢) كذا الأصل. ولعلها: «حتى نحكم».

(٣) العبارة لم تحرر، ولعل هذا صوابها.

أوجبته هذه الظنون. فإنا نعلم بالاضطرار أن إخبار العدلِ على صفةٍ توجب لمن كان خاليًا عن العقائد اعتقادَ رجحانٍ صدقه على كذبه وهو ظانٌّ لذلك. فإن العلم بأن الشيء راجحٌ في نفسه شيءٌ، واعتقاد مُوجَب هذا الرجحان ومقتضاه شيء آخر. وإذا كان كذلك فالواجب أن يُجعل المدار علةً للأثر القريب، وهو العلّية والإضافة، ثم يجعل ذلك موجبًا للظن.

الخامس: أنه إنما أثبت بذلك أن المناسبة تُفيد ظنَّ الإضافة، وهذا الظنُّ حاصلٌ بنفس معرفة المناسبة، قبلَ العلم بدوران الظنّ مع المناسبة، فيكون ذكر الدوران ضائعًا، بل ليس الظن الحاصل بهذا الدوران أقوى من المناسبة، وقد يكون بالعكس. والذي دلَّ عليه أكثر الناس أنّ إثباتَ العلّة بالمناسبة أقوى من إثباتها بالدوران، حتى إذا تعارضت علتانِ من هذين النوعين رجحت المناسبة على الدورانية. فإذا كانت المناسبة أقوى كان إثباتها بالدوران يوجب نقصها عن الدوران موجبه في الجملة، وعلى صحة دورانها من غير معارض[1]، وجَعْلُها بحيث تضعفُ عن الدوران غير جائز.

قال المصنف الجدلي[2]: (ولئن قال: **الحكم في الأصل لا يُضاف إلى المشترك، فإن الأصل راجح على الفرع، وإلّا لما ثبت الحكم فيه بالنافي أو بالقياس على النقض السالم عن معارضة كونه راجحًا، والحكم ثابت فيه فتحقق**[3] **الرجحان، والرجحانُ مانعٌ من**[4] **الإضافة أو ملزوم لعدم الإضافة،**

(١) كذا في الأصل، والجملة فيها قلق.
(٢) «الفصول» (ق٤ب – ٥أ).
(٣) في «الفصول»: «فيتحقق».
(٤) في «الفصول»: «عن».

وإلّا لكان الحكم في الأصل مضافًا إلى المشترك بينه وبين النقض بالمناسبة السالمة عن معارضة كون الرجحان مانعًا أو ملزومًا، ولا يضاف بالاتفاق).

هذا اعتراض مجمل من جنس تقرير مناسبة الوصف، لكنه اعتراضٌ جيّد يَقدح في المناسبات العامة. وحاصله أن السائل يقول: الموجِب للحكم في الأصل ـ وهو المضروب مثلًا ـ إما أن يكون هو المشترك بينه وبين الفرع الذي هو المصوغ، وهو ما يشتركان فيه من حصولِ المصلحة بالوجوب؛ وإما أن يكون حق الموجب أو شرط الموجب ما يختص بالأصل. فإن كان ما يختص به الأصل داخلًا في الموجب ـ بأن يكون في الأصل من أسباب الوجوب المقتضية له ما ليس في الفرع ـ امتنع إلحاق الفرع فيه، لعدم تلك الخصيصة فيه، وإن ادَّعى أن الموجب [ق٧٣] هو القدر المشترك فهذا باطلٌ، لأن موجبية القدر المشترك يُعارضُه ما ينفي الوجوب، وتخلُّفُ الحكم عنه في صورة النقض، وهي ثياب البِذْلة وعبيد الخدمة مثلًا، فإن المشترك موجود فيه مع تخلف الحكم، ولا يلزم ثبوت الحكم في الأصل، لأن ما اختصّ به من الرجحان جاز أن يكون مانعًا عن العمل بالنافي أو بالمعارض في صورة النقض، وذلك المرجح ليس هو موجودًا[1] في الفرع، والتزامه مخالفة الأصل لدليل قويّ لا يلزم منها مخالفته لما هو أضعف منه، فيرجع حاصلُه إلى المعارضة بأن النافي أو المعارض للوجوب في الأصل والفرع قائمٌ، فيجب أن ينفي الوجوب مطلقًا بِتَرك العمل به في[2] الأصل، فيجب أن يكون لمعنًى يختصّ الأصل، فلا يجوز ترك العمل به في الفرع.

---

(١) الأصل: «موجود».

(٢) في الأصل: «ترك العمل بنفي».

وإنما قلنا: إنه لمعنى يختصّ الأصل، لأن ترك العمل به على مخالفة الأصل، وما ثبت على خلاف الأصل فكثرته أيضًا على خلاف الأصل، فلا يلزم من التزام مخالفة الأصل في موضعٍ التزام مخالفته في بقية المواضع، لما فيه من تكثير المحذورات. وهذا معنى قوله: «لا يضاف الحكم إلى المشترك، لأن الأصل راجح على الفرع»، إذ لولا رجحانه عليه لما ثبت الحكم فيه قياسًا له على صورة النقض، وهو عبيد الخدمة مثلًا، وهو قياسٌ سالمٌ عن معارضة الرجحان الثابت فيه، وعملًا بالنافي المانع من الوجوب، وهو استصحاب براءة الذمّة، والنافي للضرر الناشئ من الوجوب بتقدير الفعل أو الترك. وهذا النافي والقياس مانعان من ثبوت الحكم بكل حال، فلو لم يكن الرجحان معارضًا لهما لزمَ العملُ بالنافي السالم عن معارض، وطَرْدُه عند السائل الفرع، فإنه لما لم يكن هذا الرجحانُ ثابتًا فيه عَمِلَ النافي للوجوب عملَه.

فالسائل يقول: القياس على صورة النقض واستصحاب براءة الذمة والنافي للضرر يمنع الوجوب مطلقًا، لكن إنما ترك العمل به عند معارضة ما في الأصل من المعنى الراجح، وذلك المعنى مفقود في الفرع. قال: ولولا الرجحان لزم العمل بهذه الأدلة، فيمتنع الوجوب، والوجوب ثابت، فعُلِمَ وجودُ الرجحان. وإذا كان الرجحان ثابتًا في الأصل امتنعت الإضافة إلى القدر المشترك بين الأصل والفرع، فيكون الرجحان مانعًا من الإضافة أو مستلزمًا لعدم الإضافة، إذ لو لم يكن مانعًا لوجب إضافة الحكم إلى القدر المشترك بين الأصل وبين صورة النقض، لاشتراكهما في المناسبة النافية للوجوب [ق٧٤] على هذا التقدير، إذ ليس في الأصل رجحانٌ يقتضي

الوجوب على تقدير عدم الرجحان، فلو جازت الإضافة إلى المشترك بين الأصل وبين صورة النقض لزم انتفاءُ الحكم عن الأصل، وهو باطلٌ بالاتفاق.

وتقرير السائل لمناسبة المشترك بين الأصل وصورة النقض على وجهٍ جملي كتقرير المستدلِّ للمشترك[1] بين الأصل وبين الفرع على وجهٍ جمليّ.

فقد عارض السائل القياس المقتضي للوجوب بقياسٍ يقتضي المنع وبالنافي للوجوب، وبنى الكلام على مقدمتين: إحداهما أن الأصل راجح على الفرع، والثانية أنه إذا كان راجحًا على [الغير فرعًا][2] ونقضًا، فإن ذلك يمنع الإضافة إلى المشترك، إذ لولا ذلك لأضيف إلى المشترك بينه وبين صورة النقض بالمناسبة السالمة عن معارضة كون الأصل راجحًا أو ملزومًا، والإجماع بخلافه، فإنهم أجمعوا على افتراقهما في الحكم والإضافة بلزومه لعدم افتراقه.

فإن قال المستدل: لا أسلّم أن الإضافة إلى المشترك مستلزمة لعدم الافتراق، فإنه إنما يضاف إلى المشترك[3] بين الأصل والفرع، أو يجوز أن تكون صورة النقض اختصَّت بمانعٍ.

قيل له: هذا السؤال يَقدح في استدلالك، فإنك إنما أثبتَّ الإضافة إلى المشترك بين الأصل والفرع بمثل ما أثبتَّ به الإضافة إلى الأصل وصورة النقض، وجواز اختصاص صورة النقض بمانعٍ كجواز اختصاص الفرع بمانع.

---

(١) الأصل: «المشترك».

(٢) طمس في الأصل، ولعله ما قدرناه، وانظر (ص ١٤٦).

(٣) في الأصل: «المستدل».

قال الجدلي[1]: (**فنقول: لا نسلِّم بأن الأصل إذا لم يكن راجحًا لما ثبتَ الحكم فيه، بل يثبت بالمقتضى أو بالقياس على الوجوب في أحدهما، أعني الأصل والفرع**)[2].

هذا معارضة لما ينفي الوجوب على تقدير عدم الرجحان بما يثبت الوجوب، فتندفع معارضة السائل بهذه المعارضة، ويبقى الدليل الأول سالمًا عن المعارضة.

وحاصله أن هذا المستدل مع المقدمة الأولى ـ وهي قوله: إن **الأصل راجحٌ على الفرع** ـ يقول: لا نُسلِّم عدمَ ثبوت الحكم في الأصل على تقدير عدم الرجحان، بل يثبت الحكم فيه بالمقتضي للحكم، وهو قوله سبحانه: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فإن منع دلالة النصّ على هذا الحكم لم يقبلوا ذلك منه. وبالقياس على الوجوب في أحدهما، أعني الأصل والفرع، أي يقيس على أحدهما بغير عينه، لأن الحكمَ ثابتٌ في أحدهما ضرورة، أما عنده فلأنه ثابت في كليهما، وأما عند المعترض [ق٧٥] فلأنه ثابتٌ في أحدهما.

وهذا من أفسد القياس، لأنه[3] يريد إثبات الحكم في الأصل على تقدير عدم رجحان الأصل، فقد قاس الشيء على نفسه، فإن قاسَه عليه على تقدير وجود الرجحان فقد قاسه مع تصريحه بالفارق. وأما قياسُه على الفرع

---

(١) «الفصول» (ق٥أ).

(٢) في «الفصول»: «الفرع أو الأصل».

(٣) الأصل: «لا» ويقتضي السياق ما أثبتناه.

فأبعد وأبعد، فإن الحكم في الفرع ليس بمنصوصٍ ولا مجمع عليه ولا مدلول عليه، لأنه إلى الساعة لم يتم الدلالة عليه، ولأنه إنما يتكلم في إثبات حكم الفرع، فكيف يجعلُ حُكْمه مقدمةً في إثبات نفسه؟ هذه مصادرة على المطلوب.

وليس له أن يقول: قد ثبت الحكم في الفرع بما ذكرناه من القياس، لأن ذلك القياس إنما يجب تسليمُ مدلولِه بعدَ الجواب عن المعارضة، وإنما يحصل الجوابُ عن المعارضة بثبوت الحكم في الفرع.

وإن قال: أقيس على أحدهما غير معين.

قيل له: لا يصحُّ القياس على واحدٍ منهما لا بعينه ولا [بغير][1] عينه لما بيَّناه، لأنه إذا بطل القياس على كل واحدٍ واحدٍ فبطلانُه على أحدهما منهما أظهر.

وأيضًا فإن السائل منع الحكم على التقدير كما سيأتي.

قال المصنّف[2]: (**ولئن منع الحكم في أحدهما على التقدير**[3] **فنقول: الحكم متحققٌ في أحدهما، إمّا في الواقع أو على ذلك التقدير، فيتحقق في الأصل على ذلك التقدير بالقياس السالم عن المعارض القطعي، وهو العدم فيهما**).

هذا الكلام حاصله أن السائل قد منعَ الحكم في أحدهما على تقدير

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) «الفصول»: (ق٥أ).

(٣) في «الفصول»: «ذلك التقدير».

عدم الرجحان، أما في الفرع فظاهر، وأما في الأصل فلأنه يعتقد أنه إنما ثبت فيه رجحانه على الفرع، فإذا[1] انتفى انتفى الحكم. وهذا منعٌ متوجه. فأجابه المستدل بأن الحكم في أحدهما ثابتٌ إمّا في الواقع أو على تقدير عدم الرجحان، للإجماع على حصول أحدهما. فأنا أقيس الحكم في الأصل على ذلك التقدير على الحكم الثابت في أحد الواقعين من الوجوب في إحدى الصور في إحدى[2] الصورتين، قياسًا سالمًا عن المعارض القطعي، وهو العدم فيهما جميعًا، يعني في الواقع وعلى التقدير.

واعلم أنَّ هذا القياس فيه نظر، وليس بجيّد، ولو[3] كان القياس على حكم يُسلَّم في الجملة، لأن المعترض إذا منع الحكم في المقيس عليه على تقدير عدم رجحان الأصل على الفرع، فإذا قال له المجيب: هو ثابت في الواقع، فيتحقق في الأصل على ذلك التقدير بالقياس السالم عن المعارض القطعي، قال له السائل: لا يكفي سلامة [ق٧٦] القياس عن المعارض القطعي، بل لا بدَّ أن يسلم عن المعارض القطعي والظني المساوي أو الراجح، لأنه متى عارضَه ما هو راجح منه بطَلَ، وإن عارضَه ما يساويه وقف. وهذا القياس كذلك، لأن ثبوته على ذلك التقدير يعارضه ما تقدم من النافي له على ذلك التقدير.

فإن قال: إنما ذكرت المعارض القطعي لأنه إذا[4] ثبت أنه واقع في

---

(١) في الأصل: «إذا».
(٢) الأصل: «أحد» في الموضعين.
(٣) الأصل: «لو».
(٤) في الأصل: «إنما».

الواقع ثبت جوازُه على كل تقدير ممكنٍ جائزٍ، فإذا عارضَه قطعي ثبت أن ذلك التقدير غير جائز، لأن[1] معارض القطعي باطل، أما إذا عارضه غير قطعي فيجوز رجحانُه عليه، فيكون رجحانُه عليه من التقديرات الجائزة الممكنة، فإذا كان واقعًا في الواقع قِستُ عليه ثبوتَه على ذلك التقدير السالم عن معارضة القطعي.

قيل: هذا أكثر ما يفيدك جواز وقوعه، أما ثبوت الوقوع فلا يكون حتى يثبت أن ذلك التقدير واقع في الواقع، أما مجرد جوازه فلا. إلّا أن المستدلّ يقول: إنما قصدتُ معارضةَ ذلك النافي ليسلم أصل الدليل، وقد حصل بنفي أن يقال: ثبوته في الواقع ثبوته مع جملة الأمور الواقعة في الواقع، ومن جملة الأمور الواقعة في الواقع عدمُ ذلك التقدير، وهو رجحان الأصل على الفرع على ما ادَّعاه المستدلّ، وإذا كان ثبوته في الواقع ينفي ثبوته على ذلك التقدير لم يصحّ أن يحكم بثبوتِه في حال الحكم بعدم ثبوته. إلا أن المستدل يقول: هذا هو التقدير الذي لا يضرّ منعه، كما تقدم في التلازم، لأنه إن كان هذا التقدير منتفيًا في نفس الأمر فقد صحَّ القياس وبطلت المعارضة، لأن ذلك التقدير هو تقدير رجحان الأصل على الفرع، فإذا لم يكن ثابتًا فقد استويا، وإن كان هذا التقدير ثابتًا في نفس الأمر فهو من جملة الأمور الواقعة، فثبت الحكم على ذلك التقدير، فيتم ما ذكرناه بنفي أن يقال: هَبْ أن المعارضة تبطل على هذا التقدير لكن يبطل معها الدليل الأول، وهو مُبطل للاستدلال.

فيقول المستدل: هذا التقدير يلزم المعترضَ، لأن أحد الأمرين لازم،

---

(١) في الأصل: «لأنه».

وهو صحة دليلي أو بطلان معارضته وبطلان دليلي، وإذا كان أحد الأمرين لازمًا(١) لم يتعيّن أحدهما.

والتحقيق أن هذا إفحامٌ للمعترض وإلزامٌ له، وليس بتصحيح للدليل فينفع في المناظرة، ولا ينفع المناظر، لأنه إذنْ ثبتَ أحد الأمرين: إما صحة دليله أو بطلان معارضته، لكن هذا في هذا الموضع لا ينفع المستدل، فإن قول المستدل: «فيتحقق في الأصل [ق٧٧] على ذلك التقدير بالقياس السالم عن المعارض القطعي، وهو العدم فيهما» يرجع حاصلُه إلى أنه قاس الحكم على ذلك التقدير على الحكم في الواقع، فإنه لا يُسلَّم له إلّا الحكم في الأصل في الواقع، وما سوى ذلك فهو غير مسلّم [و] لا مدلول عليه، فيكون أثبت الحكم على ذلك التقدير لثبوته في نفس الأمر.

ويَرِدُ عليه من الأسولة الصحيحة ما تقدم في التلازم، وهو أن ذلك التقدير عند المعترض تقدير غير واقع، لأنه تقدير عدم الرجحان، وقد بيَّن أن الرجحان واقع، فلا يكون تقدير عدمه واقعًا، فلا يصحُّ قياسُ الحكم على تقدير غير واقعٍ على الحكم على تقدير واقع.

وإن قال المستدل: بل هو تقدير واقع.

قيل له: إنما يتبيّن أنه واقع إذا تمّ دليلك، [و] إنما يتم إذا أجيب عن معارضته، وإنما يتمّ الجواب عن المعارضة بمقدمةٍ من مقدمات دليلك الأول كنت قد عارضت دليل المستدل...(٢) الأول، ولكن ليس لك بهذا

(١) الأصل: «لازم».

(٢) بعده في الأصل بياض بقدر كلمتين.

انفصالٌ عن معارضته، بل يُوجب انقطاعك.

نعم، لو كانت هذه المعارضة من السائل كَفَتْ، لأن غرض السائلِ وقف الدلالة، وذلك يحصل بمجرد المعارضة.

ثم إنه إذا قاس على الواقع فالواقع إمّا الرجحان أو عدمُه، فإن كان الأول فقد قاس مع وجود الفارق المانع، وإن كان الثاني فقد قاس الشيء على نفسه. والقياس كلُّه يدور على هذه النكتة، وإن كان في ظاهر الأمر إنما يريد به أن الحكم في أحدهما هو ثابت إمّا في نفس الأمر أو على ذلك التقدير، وأيهما كان فأنا أقيسُ الحكمَ في الأصل إذا لم يكن راجحًا على الحكم في أحدهما، سواء كان ثابتًا في نفس الأمر أو على ذلك التقدير. وهذا القياس سالم عن معارضة القطعي، وهو عدم الحكم فيهما، لأن عدم الحكم عن الفرع عليه وعن الأصل في الواقع، وعلى ذلك التقدير ليس قطعيًّا.

فهذا أيضًا ليس بجيد، لأنه إذا ثبت الحكم إما في نفس الأمر أو على ذلك التقدير وقاس عليه، فإما أن يقيس على أحدهما مبهمًا أو على كلٍّ منهما بعينه أو عليهما مجتمعين:

فإن قاس على كلٍّ منهما بعينه عادت الحال الأولى جذعةً، لأن المعترض يمنع الحكم على التقدير، فلا يكون القياس على كل منهما، بل على أحدهما، وهو القياس على الحكم المتحقق في الواقع. وذلك لا ينفعه كما تقدم، لأن المعترض يقول: هو واقع في الواقع، وليس واقعًا على تقدير عدمِ الرجحان.

وإن قاس عليهما مجتمعَين فهو أبعدُ عن الصحة كذلك.

وإن قاس [ق٧٨] على أحدهما لا بعينه، وهو مقصوده، فإن قال[١]: الحكم ثابت في نفس الأمر أو ثابتٌ على ذلك التقدير، وأيهما كان فأنا أقيس عليه.

قيل له: إنما ينفعك القياسُ على أيهما كان إذا كان القياس يفيدك على كل واحدٍ من التقديرين، أعني تحققَ الحكم في نفس الأمر وتحقُّقه على ذلك التقدير، لأنه لو كان متحققًا على ذلك التقدير ولم يكن متحققًا في نفس الأمر، أو كان متحققًا في نفس الأمر ولم يكن متحققًا على التقدير= لم ينفعْك القياس على أحدهما غير معيَّن، لأنه حينئذٍ يجوز أن يكون الحكم متحققًا، ويجوز أن يكونَ غير متحقق، والقياسُ على حكم متردّدٍ بين التحقق وعدمِه غيرُ جائز، لأن العلم بثبوت حكم الأصل المقيس عليه أول شروط صحة القياس، وإذا اشترط في القياس على أحدهما تحققُه للحكم على التقديرين، فالخصم المعترض قد منعه الحكم على التقدير، وإن كان مسلّمًا له الحكم في نفس الأمر لم يدلّ على ثبوته على ذلك التقدير إلّا بالدليل الأول الذي قد عارضه المعترض وأخذ هو يعارض المعترض بما لا يتم إلّا بالدليل الأول، وذلك غير جائز، كما تقدم مثلُ ذلك.

وهذا اعتراض قادح ليس عنه جواب محقَّقٌ، لأن غاية ما يقول: الحكم ثابت في نفس الأمر أو على التقدير، فأقيسُ حكم الأصل عليه.

فيقال له: لا نسلِّم أنه ثابت على التقدير، وثبوته في نفس الأمر لا ينفعك

---

(١) في الأصل: «بل يقال»، والمثبت يقتضيه السياق.

إذا منعتُك ثبوتَه على التقدير الذي قِسْتَ عليه، وأنا قد بينتُ أنه تقدير غير واقع، فتكون قد قستَ على تقدير غير واقع، فلا يكون الحكم ثابتًا على تقدير غير واقع، فلا ينفعك ثبوته في نفس الأمر حينئذٍ.

فتبيَّن بهذا أن أصل التقدير وإن كان غيرَ واقعٍ مقبولٌ على ما بيَّناه، لكن إذا قُبِل فالسؤال الوارد عليه من جنسه جيّد، والتفصِّي عنه غير مستقيم، بل السؤال يَقدح في ذلك التقدير.

قال المصنف[1]: (**على أن الأصل لا يكون راجحًا، إذ لو كان راجحًا لكان الرجحان مختصًّا بالأصل، على معنى أنه يكون راجحًا على الغير فرعًا ونقضًا، بخلافِ كلّ واحدٍ منهما، ولا يكون الرجحان مختصًّا بالأصل، لأن الغير راجح أو هو غير راجح، لقيام الدليل على أحدهما، وهو المناسبة مثلًا**)[2].

هذا جوابٌ ثانٍ من المستدل للمعترض عما قرَّره من أن الحكم في الأصل لا يُضاف [ق٧٩] إلى المشترك، لما فيه من الرجحان على الفرع، ومعناه أنه لو كان الأصل راجحًا لكان الرجحانُ مختصًّا به، بمعنى أنه راجحٌ على صورة الفرع وراجحٌ على صورة النقض، وهو الحُلِيُّ وثياب البِذْلة مثلًا. أما رجحانُه على صورة النقض فبالاتفاق، وأما رجحانه على الفرع فلأن التقدير ذلك هو تقدير رجحانِه على الفرع، فعُلِمَ أنه لو كان راجحًا على الغير الذي هو الفرع والذي هو صورة النقض بخلاف كلّ واحدٍ منهما فإنه

---

(١) في الأصل: «إنه هو».

(٢) «الفصول» (ق٥أ).

غير راجح، فإن الفرع على هذا التقدير لا يكون راجحًا على الأصل ولا على صورة النقض، لمساواة صورة النقض في العدم، وكذلك موضع النقض لا يكون راجحًا على الأصل بالضرورة، ولا على الفرع لاستوائهما في عدم الحكم، فثبتَ أنه هو الراجح دون كلّ منهما، ولا معنى للاختصاص إلّا الانفراد بالشيء وانقطاع الشركة.

وقول المصنف «فرعًا ونقضًا» ليس بجيّد في العربية، لأن النقض ليس هو الحكم ولا محل الحكم، وإنما هو التخلف، وذلك معنى لا يترجح عليه، بخلاف الفرع. وإنما حقه أن يقول: راجح على الغير فرعًا وصورةَ نقضٍ، على أن النصب في «فرع ونقض» ليس في فصيح الكلام، وإنما يثبت بنوعٍ تكلف، [و] لو كان المصنف ممن يجري في كلامه على سنن العربية لتكلّفنا له وجهًا، وإنما ألحقناه بنظائره.

ثم قال: واللازم منتفٍ فإن الرجحان ليس بمختصّ بالأصل، لأن الغير راجح، والأصل غير راجح، وإذا كان الغير راجحًا والأصل غير راجح على الأصل لم يكن الرجحان مختصًّا به. وإنما قلت: الغير راجح والأصل غير راجح، لقيام الدليل على أحدهما، وهو المناسبة مثلًا.

واعلم أن المستدلّ متى أقام دليلًا صحيحًا على رجحان الغير الذي هو الفرع أو الذي هو أحد الأمرين ــ إما الفرع أو صورة النقض ــ أو على رجحان صورة النقض على الأصل بتقدير رجحان الأصل على الفرع أو على عدم رجحان الأصل= فقد أقام دليلًا على المساواة بينه وبين الفرع أو برجحان الفرع عليه، وذلك يُبطِل ما ادعاه المعترض من إضافة الحكم إلى المختص، ويُحقق ما ادعاه المستدلّ من إضافة الحكم إلى المشترك،

وذلك دخول في فقه المسألة، ولم يذكره المصنّف، لأنه يحتاج إلى بحث عن مادة المسألة ومأخذها، بأن يقول المستدلّ: ليس المضروب راجحًا على الحُليِّ، إذ لو كان راجحًا لكان الرجحانُ مختصًّا به، وليس مختصًّا به، لأن الغير الذي هو الفرع راجح بأن الحليّ فضل هو [ق٨٠] مستغنًى عنه، إذ ليس هو من الحاجات الأصلية، بخلاف المضروب، فإنه قد يكون معدًّا للنفقة مظنّة الحاجة إليها.

أو يقول: ليس المضروب راجحًا، لأن الزكاة إنما وجبت باعتبار حقيقة النقدين، لا باعتبار صيغهما وصورهما، فيجب في جميع أنواعهما، كالربا الواجب فيهما، فإنه لا يختلف باختلاف صورهما. وإذا كان الموجب للزكاة هو الحقيقة الذهبية أو الفضية، وتلك لا تختلف ولا تتفاضل، فلا رجحان للمضروب على التِّبر.

أو يقول: المناسبة دلَّت على المساواة بين الأصل والفرع، وما دلَّ على المساواة دلَّ على عدم الرجحان.

ونحو ذلك من الكلام الذي هو بحث عن المآخذ الحكمية والمدارك العلمية من المناسبات والتأثيرات ودلالات النصوص.

واعلم أن قوله: «لا يكون راجحًا إذ لو كان[1] راجحًا لكان راجحًا على الغير فرعًا ونقضًا»، ثم قال: «ولا يكون الرجحان مختصًّا بالأصل» يدلُّ ظاهره على أنه لا يختصّ بالرجحان عن الفرع وصورة النقض. أما كونه لا يختص عن الفرع فهذا نفس موجب الدليل، فلا كلام فيه. وأما كونه لا

---

(١) الأصل: «يكون راجحًا لو كان» والصواب ما أثبتناه. انظر (ص١٤٦).

يختص به عن صورة النقض فهذا باطل بل مخالف للإجماع، لأنه لو لم يختص بالرجحان عن صورة النقض للَزِمَ أن يساويها، ولو ساواها لم يختلف الحكم بينهما، واختلاف القضيتين في الحكم بالإجماع يدلُّ على تفاوتهما في الموجِب والمقتضي.

فإن قال: قد يستويان في الموجب، وتمتاز صورة النقض بمانعٍ يمنع الوجوب.

قيل: عدم ذلك المانع في الأصل إما أن يكون نفسه رجحانًا أو يوجب له معنى ثبوتيًّا يقتضي الرجحان، على الاختلاف بين القائلين بتخصيص العلة والمانعين منه، وعلى التقدير[ين] فلا يجوز أن يقال: إن الأصل راجح في الجملة، سواء كان هو الفرع أو موضع النقض، ويكفي في ذلك عدم الرجحان على الفرع. وهذا كلام صحيح.

قال المصنف[1]: (**أو نقول: الأصل لا يكون راجحًا، لكونه قاصرًا أو مساويًا، لما مرّ**).

هذه عبارة ثانية في توجيه المعارضة التي قبل هذه، وهو كلام صحيح، لكن الشأن كل الشأن في تمكّن المستدلِّ من تقرير قصورِه أو مساواته، فإن هذا إذا صحَّ فهو القياس الصحيح الذي يجب القول به، ولا ينكره أحدٌ من القياسيين، والدالُّ على رجحان الفرع دالٌّ على قصوره، والدالُّ على عدم رجحانِه دالٌّ على مساواته كما مرَّ.

---

(١) «الفصول» (ق٥أ).

قال المصنف[1]: **(أو نقول ابتداءً كما قال** [ق٨١] **السائل في التلازم)**.

معناه ـ والله أعلم ـ أن المستدلّ يقول: يجب في الأصل بتقدير عدم الرجحان، لأجل المقتضي لوجوبها الواقع في الواقع، فإن المقتضي لوجوبها لو لم يكن واقعًا في الواقع لما وجبت للنافي لوجوبها السالم عن معارضة المقتضي، وقد وجبت، فثبتَ وجود المقتضي لوجوبها، وأنه واقع في الواقع، وإذا كان المقتضي لوجوبها موجودًا في الواقع ثبت الوجوب.

أو يقول: الوجوب ثابت في الأصل على هذا التقدير بما يدلّ عليه في الأول، وهذا مثل السؤال الذي أورده في التلازم حيث منعه عدمُ الوجوب على الفقير على تقدير الوجوب على المدين، فقال السائل: «المانع المستمر واقعٌ في الواقع» إلى آخره.

وفي الحقيقة هذا هو الجواب الأول...[2] ثبت الحكم في الأصل إذا لم يكن راجحًا بالمقتضي، فإن كلاهما[3] يعود إلى استصحاب الواقع، وذلك بأن نقول: ما يدلُّ على الوجوب في الواقع فلا بدّ أن يكون مستمرًّا، والمستمرّ هو النافي على التقدير، إذ لو لم يكن كذلك لما ثبت الوجوب فيه بالنافي السالم عن معارضة الموجب المستمر، وقد وجب، فيكون منتقضًا بالاستمرار، فينفى على التقدير، فيكون الموجب ثابتًا على ذلك التقدير.

ثم يمكن السائل أن يقول هنا كما قال المستدل هنالك وهو أن ما ذكرتم

---

(١) «الفصول» (ق٥أ).

(٢) هنا بياض في الأصل بقدر كلمتين.

(٣) كذا الأصل. وهو أسلوب معروف لشيخ الإسلام في مواضع كثيرة من كُتبه.

من الدليل وإن دلَّ على وجود الموجب على ذلك التقدير، لكن عندنا ما ينفيه، لأن الدليل على عدم الوجوب متحقق على تقدير عدم الرجحان، فلو تحقق الدالُّ على الوجوب للَزِمَ التعارض على ذلك التقدير، وهو على خلاف الأصل، لاستلزامه تركَ العمل بأحد الدليلين. وقد مضى الكلام على مثل ذلك في التلازم، وبيّنا فسادَه، وأنه لا يلزم من قيام المقتضي أو المانع إثباته لموجبه على كل تقدير، بل على كل تقدير واقع أو جائز، أو على كل تقدير لا ينافيه، فعلى المستدلّ به أن يبيّن وقوع ذلك التقدير أو جوازه أو عدم منافاته، وحينئذٍ لا يمكنه بيان ذلك إلّا ببيان أن الواقع عدم الرجحان، ولو بيَّن ذلك لاستغنى عن الاستدلال بالمقتضي وعن استصحاب الواقع. ثم للمعترض أن يقول: الموجب موجب له على كلّ تقدير واقع، وعدم الرجحان غير واقع لما ثبت في المعارضة.

قال المصنف[1]: (**ولئن قال: الحكم في الأصل يُضاف إلى ما هو جائز العدم في إحدى الصورتين، وذاك[2] لا يكون مشتركًا، إذ المشترك ما[3] هو الثابت فيهما قطعًا. فنقول: الحكم يضاف [ق٨٢] إلى ما هو اللَّازم فيهما قطعًا[4] أو في الفرع على تقدير اللزوم في الأصل، وأنه هو المشترك بينهما**).

هذا سؤال ثانٍ من المعترض، وهو معارضة في كون المشتركِ مناطَ الحكم وكونِ الحكم مضافًا إليه. قال المستدل: الحكم في الأصل لا

(١) «الفصول» (ق٥أ).

(٢) في «الفصول»: «وذلك».

(٣) «ما» ساقطة من «الفصول».

(٤) «قطعًا» ساقطة من «الفصول».

يضاف إلى المشترك بينه وبين صورة النزاع، لأنه إنما يضاف إلى ما هو جائز العدم في إحدى الصورتين، وذلك لأن الحكم في الأصل مضاف إلى ما هو موجود فيه من المناسبة، لأن المقتضي للحكم لا بدَّ أن يكون موجودًا فيه لامتناع ثبوت الحكم بدون المقتضي، ولأن ما في الأصل من المصالح المتعلقة بالوجوب أمر مطلوب، والوجوب طريق صالح لتحصيله، فيضاف الوجوب إلى تلك المناسبة الحاصلة في الأصل، وتلك المناسبة يجوز أن تكون معدومة في الفرع المتنازع فيه، لأنه محلّ خلافٍ بين العلماء، فيجوز أن يكون الحكم فيه ثابتًا، ويجوز أن لا يكون ثابتًا، وبتقدير عدم الثبوت لا تكون المناسبة الموجودة في الأصل موجودةً فيه، بل معدومة. فعُلِمَ أن الحكم المضاف إلى ما هو جائز العدم في إحدى الصورتين ـ وهو الفرع المشترك بينهما ـ ليس جائز العدم في إحداهما، لأنه لو جاز عدمُه في إحداهما لم يكن مشتركًا، والتقدير أنه مشترك، فعُلِمَ أنه ثابت فيهما قطعًا، وإذا كان الحكم إنما يضاف إلى ما هو جائز العدم في إحداهما، والمشترك ليس جائز العدم في إحداهما، لم يكن الحكم مضافًا إلى المشترك.

وقد أجاب المصنف عن هذا بأن قال: نحن ندَّعي إضافة الحكم إلى ما هو اللازم فيهما قطعًا، أي هو ثابت فيهما قطعًا في نفس الأمر، أو إلى ما هو لازم في الفرع على تقدير لزومه في الأصل، أي إلى ما هو حاصلٌ في الفرع قطعًا على تقدير حصولِه في الأصل. وما هو حاصل فيهما قطعًا أو هو حاصل في الفرع قطعًا على تقدير حصوله في الأصل فهو مشترك بينهما قطعًا، وهو جائز العدم في إحدى الصورتين، لأنه إذا لم يكن لازمًا فيهما قطعًا فهو جائز العدم، لأنه جائز العدم على تقدير.

فإن قال المعترض: إنما يكون هذا مشتركًا على تقدير اللزوم في الأصل، أي على تقدير أن يلزم في الأصل ما يلزم من حصوله فيه حصوله في الفرع، وهذا غير لازم في الأصل.

قال له المستدل: هو مشترك بينهما في الجملة، والمدَّعَى الإضافة إلى المشترك في الجملة.

فإن قال المعترض: المشترك بينهما في الجملة لا [ق٨٣] يكون لازمًا في الأصل لزومًا قطعيًّا، والحكم في الأصل يضاف إلى ما هو لازم فيه لزومًا قطعيًّا، فلا يضاف إلى المشترك في الجملة.

قال له المستدل: إنما يضاف إلى ذلك إذا كان اللازم مختصًّا بالأصل، أما إذا لم يكن فلا احتمال أن يكون مضافًا إلى اللازم فيها. وأيضًا فإن اللازم فيهما على الإطلاق متعدد، فيدعي المستدل الإضافة إلى لازمٍ بعد لازم، كما ادَّعى المعترض عدمَ الإضافة إلى المشترك.

واعلم ـ أصلحك الله ـ أن هذا الكلام باطلٌ سؤالًا وجوابًا.

أما السؤال فهو مبنيٌّ على مقدمتين باطلتين: إحداهما قوله: «الحكم يضاف إلى ما هو جائز العدم [في] إحدى الصورتين». والثانية قوله: «والمشترك بينهما ليس جائز العدم في إحداهما[1]».

بيان ذلك أن قوله: «إنما يضاف إلى ما هو جائز العدم في إحداهما»، قلنا: لا نُسلِّم، وذلك لأن حاصله أنه لا بدَّ أن يُقطعَ بوجودِه وبعلِّيتِه في الأصل، ولا يُقطع بهذين في الفرع. فإن أردتَ أنه لابدّ أن يُقطع به على سبيل

(١) الأصل: «أحدهما».

التعيين بحيث يقطع أن الحكم في الأصل مضاف إلى الوصف الفلاني المقطوع بوجوده وعلّيته= فهذا خلاف إجماع المسلمين، بل قدا[1] الغالبُ في مسائل الفروع أنه لا يُقطَع على وصفٍ بعينه أنه هو العلَّة في الأصل. وإن أردتَ أنه لا بدَّ أن يقطع أن في الأصل علة موجودة في الجملة فهذا مسلَّمٌ، لكن إذا قطعنا أن في الأصل علة فقد قطعنا بوجودِها فيه وبأنها علة، وتلك العلة يجوز أن لا تكون علة في الفرع إما لعدمها أو عدم علّيتها، فإن تجويزَ عدم الحكم فيه إنما يُفيد تجويز عدم العلة، إما لعدم ذاتها أو لعدم صفة العلّية، وحينئذٍ فالمشترك بينهما إنما ثبت قطعًا وجودُه لا علّيتُه، فإذا أضفنا الحكم إليه فقد أضفناه إلى علة يجوز عدمُ علّيتها في إحداهما، وإن كانت ذاتها لا يجوز عدمها في إحداهما.

فقوله: «إلى ما هو جائز العدم»، إن أراد به: إلى ما يجوز عدم ذاته في أحدهما فهذا ليس بمشترط بالإجماع كما تقدم، لجواز أن تكون العلة في الأصل ما يقطع بوجودها في الأصل والفرع، وإن لم يقطع بعلّيتها في واحدٍ منهما، إذ القطع في الأصل إنما هو بمطلق العلة لا بعين العلة، وذلك لأنّنا في الشك في تعينها في[2] جميع مسائل القياس. وإذا [ق٨٤] قسنا الفرع على الأصل بوصفٍ حسّي أو عقلي أو شرعي منصوص أو بجميع علية[3] فإنا نقطع بوجودِه في الموضعين، وإن لم نقطع بعلّيته مع قطعنا بوجود علة الحكم في الأصل، وبكونها لا بدّ أن تكون علة.

---

(١) كتب في الأصل فوقها: «كذا». ولعلها: «هذا» أو «قد يكون».

(٢) الأصل: «و».

(٣) كذا الأصل. ولعل الصواب: «بجميع ذلك».

وإن أراد به: إلى ما هو جائز عدم الإضافة إليه في أحدهما إما[1] لعدم ذاته أو لعدم علّيته فقط، فهذا قد نُسلِّم، لكن المشترك بينهما وإن كان موجودًا فيهما قطعًا لكنه جائز عدم الإضافة إليه في إحداهما، لجواز أن لا يكون علة، وهذا الجواز يكفي في صحة الإضافة. فانظر إلى استعمال اللفظ المبهم كيف راجَ به هذا التلبيس، فإن جواز العدم من لوازم العلة الظنية، والمشترك غير جائز العدم، لكن جواز عدم العلة غير جواز عدم الذات، وهو في كلّ مقدمة بمعنى غير الآخر.

الوجه الثاني: أن هذا الكلام يُعارَض بمثله، فإن الحكم لا يُضاف إلى المختص، فتتعين إضافته إلى المشترك. وإنما قلنا: لا يضاف إلى المختص؛ لأنه إنما يُضاف إلى ما هو جائز الوجود فيهما، فإن الحكم يجوز أن يكون ثابتًا في الفرع، لوقوع الخلاف فيه. وعلى ذلك التقدير فعلة الحكم موجودة فيه وفي الأصل، فالعلة في الأصل لا بدَّ أن تكون جائزة الوجود والعلّية في الفرع، والمختصّ بالأصل لا يجوز وجودُه ولا عليته في الفرع، فلا يكون علة، فيكون المشترك علة.

الوجه الثالث: أنا لا نُسلِّم أن المشترك بينهما لا يجوز عدمُه عن أحدهما، فإنه يجوز أن يكون من الصفات العارضة للذات، وحينئذٍ فيجوز أن يُعدَم عنهما فضلًا عن أحدهما.

وإن قال: أردت أنه حال إضافة الحكم إليه لا يجوز أن يكون معدومًا.

قلنا: بل في حال الإضافة يجوز أن يكون معدومًا إذا كان الطريق التي

(١) في الأصل: «ام».

بها عُلِمَ وجودُه ظنيًّا.

فقوله: «المشترك ما هو الثابت فيهما قطعًا» غير مسلَّم، بل يكفي ثبوتُه قطعًا أو ظنًّا بإجماع القائسين.

وإن شاء المستدلُّ قال: أنا أضفتُ الحكم إلى أمرٍ يجوز عدمُه في إحدى الصورتين، وهي صورة النزاع، لأن الحكم فيها ليس بقطعي بل ظني، وإذا كان ظنيًّا جاز أن لا يكون ثابتًا، وإذا انتفى الحكم انتفى المناط الذي أضيفَ إليه الحكم، لأن وجودَه مستلزم لوجود الحكم، وانتفاءُ اللازم دليلٌ على انتفاء الملزوم. وإذا كان عدمُ ما أضفتَ إليه الحكم جائزًا في[1] صورة النزاع مع كونه مشتركًا= بَعُدَ[2] قوله: «إذ المشترك بينهما هو الثابت في الصورتين قطعًا».

وإن شاء قال: ما أضفتَ إليه الحكم يجوز [ق٨٥] أن يكون موجودًا في صورة الإجماع، ويجوز أن يكون معدومًا. وإذا كان موجودًا جاز أن يكون علةً للحكم وجاز أن لا يكون، وإذا كان علةً للحكم جاز أن يكون موجودًا في الفرع وجاز أن لا يكون، فكيف يصح أن يُقال: المشترك ما هو الثابت فيهما قطعًا.

الوجه الرابع: أنا لا نعلم أنه لا بدَّ أن يُضاف الحكم إلى ما هو جائز العدم في إحدى الصورتين، فإن الأقيسة تنقسم إلى يقينية وظنية، فإنه إذا عُلِمَ ثبوتُ العلّة في الأصل والفرع، وعُلِمَ أنها علةٌ، عُلِمَ أن الحكم مضاف إليها،

---

(١) الأصل: «و».

(٢) كذا في الأصل: «بعد»، والأولى أن يكون «بطلَ».

والأقيسة المجمع عليها من هذا الباب، فليس هذا شرطًا على الإطلاق.

وإن قال: هو شرط في هذه الصورة.

قلنا: هذا أمر اتفاقي، والأمور الاتفاقية لا تكون شروطًا في الأدلة الشرعية.

الوجه الخامس: أن هذا الكلام يقدح في القياس القطعي والظني، وما قَدَح فيهما فهو باطلٌ، يقدح فيهما لأنه إذا اشترط جواز العدم في أحدهما قدح في اليقيني، وإذا كان هو يجوِّزُ عدمَه والمشترك لا يجوز عدمه قَدَحَ في كل قياس جاز عدم العلة فيه عن أحدهما، وذلك قدحٌ في جميع الأقيسة الظنية، بل نفس هذا الكلام يقتضي فسادَ كلِّ قياسٍ يُعلَم أنه باطل.

الوجه السادس: أن قوله: «إلى ما هو جائز العدم والمشترك ثابت قطعًا» إشارة إلى كون العلة قطعية وظنية، والدليل عليه إجماع الناس على أنه يجوز أن يكون ثبوت المشترك في الأصل والفرع قطعيًّا، بمعنى أنه يجب أن يقطع بوجوده فيهما[1] وبأن الحكم مضافٌ إليه فيهما، فإن ذلك إذا وُجِد يكون القياس يقينيًّا، وحينئذٍ لا يخالف فيه أحد. وما سوى ذلك فهو القياس الظني، وهو حجة عند القياسيين في الجملة، فلا يُقبَل منعُ الاحتجاج به ممن شرع في الكلام عليه، إذ شروعُه في الكلام عليه تسليمٌ لأصل الاحتجاج به، ثم هو على الخلاف إجماع الفقهاء المعتبرين. وكون الشيء قطعيًّا وظنيًّا نسبةٌ له إلى اعتقاد العباد، وذلك لا يؤثر فيه، فإن حقيقته في نفسه لا تتغيَّر بتغيُّر اعتقاد الناس فيه، وإنما يتغير حكم الناس بتغيُّر اعتقادهم، فإن كان اعتقادهم

(١) الأصل: «فيها».

لإضافة الحكم إلى المشترك ولثبوته فيهما قطعيًّا فالقياس قطعي، وإن كان ظنيًّا فالقياس ظنّي. لكن هذه أمور خارجة عن نفس العلة وصفاتها، فلا يجوز التعويل عليها في نفي علة المشترك.

السابع: أن قولك «الحكم مضاف إلى ما هو جائز العدم في إحدى الصورتين» [ق٨٦] لفظ مشترك، فإن الجواز من عوارض الماهيات ومن عوارض الاعتقادات، فإذا قيل: العالم جائز أو ممكن، فذلك حكمٌ على ماهيته بقبولها للوجود والعدم. وإذا سُئل الرجل عن وجوب الزكاة في الحليّ فقال: يحتمل أن يكون واجبًا ويحتمل أن يكون غير واجب؛ أو سئل عن رؤية الله بالأبصار، فقال: ليس في العقل ما يوجبها ولا ما يُحيلها، بل يجوز أن تكون واجبةً ويجوز أن تكون ممتنعةً، لكن لمّا دلَّ السمعُ على وقوعها علمَ(١) العقل أنها جائزة.

وكذلك كل الأمور التي هي من مواقف العقل ومَحاراته، فإن الجواز هنا معناه أن الإنسان ليس له علمٌ بما الأمرُ عليه في نفسه، فهو يُجوِّز النقيضين والضدَّين، فالجواز بالمعنى الأول عِلمٌ بحقيقة الأمر، والثاني عدمُ علمٍ بحقيقة الأمر، بل وَقْفٌ وشكٌّ. والأول صفة ثابتة للماهيَّة كانت نسبيةً أو ثبوتيةً أو عدميةً، والثاني(٢) تردُّدٌ ذهني وتجويزٌ عقليٌّ. والجواز الأول لا يجوز عليه التبدُّل والتغيُّر، بل هو هو في علم كل عالم، والتجويز الذهني لو انكشفت الحقائقُ لصاحبه لظهر أحدُ الأمرين. والفرق بين الجواز الوجودي العيني والجواز العلمي الذهني ظاهر.

---

(١) الأصل: «على».

(٢) في الأصل: «الثانية».

فقولك: «الحكم يضاف إلى ما هو جائز العدم» تَعْنِي به أنه في حقيقته يجوز أن يكون موجودًا، ويجوز أن يكون معدومًا؟ أم تَعني به أنه في اعتقاده يجوز أن يكون معدومًا؟ إن عَنَيتَ الأوَّلَ فلا نُسلِّمه فجاء الدليل عليه، ثم نقول: لا يجوز أن يكون معدومًا لأنه حكم الله، وحكمُ اللهِ قديم، وهو مضافٌ إلى علمِه القديم، وما ثبتَ قِدَمُه استحالَ عدمُه. فبتقدير أن يكون الحكم ثابتًا لا يجوز عدمُه ولا عدمُ ما يُضاف إليه. ثم لا فرق على هذا التفسير، ثم لا فرق بين الأول والثاني.

ثمّ هَبْ أنه قابلٌ للعدم إذا عني صفة الفعل، لكنه صار موجودًا، والموجود بعد وجودِه لا يجوز أن يكون معدومًا، إذ الجمع بين الوجود والعدم محالٌ.

وإن قال: نحن نُجوِّز أن يكون معدومًا لتجويزنا عدمَ الحكم في الفرع، وكون هذا الجواز ملزومًا لجواز عدم الوصف الذي أضيف إليه الحكم في الأصل.

قيل لك: تجويزنا لعدمِه مستندٌ إلى عدم عِلْمِنا به هل هو موجود أو معدوم، وعدمُ علمنا به لا يجوِّز أن يكون مانعًا من كونه علةً للحكم في الأصل، ولا عِلمُنا بوجودِه يُجوِّز أن يكون جزءًا من العلة في الأصل، ولا شرطًا(١) في العلة، لأن العلّة هي الوصف الذي لأجله أثبتَ الله ذلك الحكم، وذلك [ق٨٧] المناط إذا ما ثبت في علم الله لا يجوز أن يختلف(٢)، وهو ثابت في علم رسولِه ﷺ قبل وجودنا وقبل اعتقادنا، فلو جاز أن يكون

(١) في الأصل: «شرطنا».

(٢) كذا في الأصل، ولعله «يتخلف».

علمنا مؤثّرًا فيه وجودًا وعدمًا للَزِمَ أن تكون عقائدنا مؤثرةً فيما ثبتَ في علم الله وعلم رسوله ﷺ، وذلك لا يجوز.

فإن قال: يجوز أن يكون اعتقادنا علَمًا على الحكم ودليلًا عليه، وعند ذلك يختلف باختلاف كونه قطعيًّا أو ظنّيًّا.

قلت: الأدلة ما يُوجب الاعتقادات، فلو كانت الاعتقادات أدلةً لَزِمَ أن يكون الشيءُ دليلًا على نفسه. ثم الاعتقادات لا بدّ أن تستندَ إلى أدلة، والدليل هو العلة ونحوها، فكيف تستند الأدلةُ إلى الاعتقادات؟ ولو جاز أن يكون الاعتقاد جزءًا من العلة لكان إثباتُ الأحكام ونفيها باعتقادنا، وهذا باطل.

ولسنا نمنع أن يكون الاعتقاد دليلًا على اعتقاد آخر وموجبًا له، وإنما نمنع أن يكون الاعتقاد دليلًا على صحة نفسه أو دليلًا على أن العلة في نفس الأمر هي ذلك الاعتقاد، كما يقال: شرط العلة في الأصل القطعُ بها فيه وعدمُ القطع بكونها في الفروع، فإن القطع وعدمه يتبع دليلَ العلة، فلا يكون دليل العلة.

الثامن: أنه يجوز أن يكون ثبوت الوصف في الأصل قطعيًّا والإضافة إليه ظنية، كعلل الربا من القدر والطعم والقوت، ويجوز أن يكون في الفرع ظنيًّا والإضافة إليه قطعية، كالاتفاق على أن أقرب العصبات أولى بالميراث، فإن هذه الأولوية مضافة إلى كونه أقرب بالاتفاق. ثم اختلفوا في الجدّ أقرب أو هو والأخ مستويان؟ ونحو ذلك.

فقوله بعد ذلك: «وما يضاف إلى ما هو جائز العدم في أحدهما،

والمشترك ثابت فيهما قطعًا»[1] غير صحيح، فإن ثبوت المشترك له ثلاث[2] اعتبارات:

أحدها: ثبوته في الأصل.

والثاني: إضافة الحكم إليه في الأصل.

والثالث: ثبوته في الفرع.

وشيء من هذه الاعتبارات لا يعتبر فيه القطع بالاتفاق إلّا عند شذوذ لا مبالاة بهم، زعموا أنه لا بدّ أن يكون ثبوت الوصف في الأصل وفي الفرع قطعًا، وبطلانُ هذا ظاهر، وهو خلاف ما عليه المعتبرون من الفقهاء. فبطل قوله على كل تقدير، وقد تقدم ما يُشبِه هذا الوجه وحَلُّ الشبهة في الوجه الأول، فإن قوله: «إلى ما هو جائز العدم في أحدهما» يعني به جواز عدم علِّيته، والمشترك لا تكون علّيتُه ثابتةً فيهما قطعًا. وإنما حصل التمويه [ق٨٨] لما في قوله «جائز العدم» من العموم والإطلاق، وأنه في كل مقدمة بمعنى يخالف معناه في المقدمة الأخرى.

هذا هو الجواب المحقق عن هذا السؤال، وقد أجاب عنه المصنّف بجوابٍ غير مزيلٍ للشبهة، وإنما فيه مجرد دعوى وتغيير عبارة، فقال: «الحكم يضاف إلى ما هو اللازم فيهما قطعًا أو في الفرع على تقدير اللزوم في الأصل وأنه هو المشترك بينهما». فقال: المشترك لا يجب أن يكون ثابتًا فيهما قطعًا، وإنما يشترط أن يكون ثابتًا فيهما قطعًا، فقد صار مشتركًا بينهما،

(١) كذا الأصل.

(٢) كذا، وصوابه: «ثلاثة».

وإن كان لازمًا في الفرع على تقدير لزومِه في الأصل، فإنه إذا حصل لزومُه في الأصل فقد حصل لزومُه في الفرع، وذلك يُوجب اشتراكهما فيه، فيعلم الاشتراك بأحد أمرين: إما بثبوته فيهما قطعًا أو بثبوتِه في الفرع عند ثبوته في الأصل. وقد تقدم تقرير هذا الجواب.

واعلم أن هذا الجواب مغلطة[1]، وإن كان السؤال ليس بحق، لكنه أجود توجيهًا من الجواب، وذلك أن قوله: «يضاف إلى ما هو اللازم فيهما قطعًا أو في الفرع على تقدير اللزوم في الأصل وأنه هو المشترك»، يقال له: تقدير ثبوته في الأصل حاصلٌ قطعًا أو ليس بحاصلٍ قطعًا، فإن قال: حاصلٌ قطعًا فهو حاصلٌ في الفرع قطعًا، لأنه ثابت في الفرع بتقدير ثبوته في الأصل، فيكون هو القسم الأول بعينه. وإن كان تقدير ثبوته في الأصل ليس بحاصل قطعًا، بل حاصلٌ ظنًّا أو ليس بحاصلٍ أصلًا، لكن هذا لا يجوز أن يكون هو مستند الحكم في الأصل، لأن ما يضاف إليه الحكم في الأصل لا بدَّ أن يكون حاصلًا[2] قطعًا، لامتناع عدم الحكم فيه أو وجودِ الحكم بلا موجب. فقد عاد السؤال بعينِه.

وأيضًا الأسولة التي ذكرناها للسائل متوجهة، وهي قوله: اللازم في الفرع على تقدير لزومه في الأصل إنما يكون مشتركًا على تقدير اللزوم في الأصل، وهذا ظاهر، فإن لزومه في الفرع موقوف على لزومه في الأصل. ونحن لا نسلِّم أن في الأصل ما يلزم منه لزومُ الحكم في الفرع.

---

(١) كذا، وسيأتي (ص١٨٢): «دليل مغلطي».

(٢) الأصل: «حاصل».

قوله: «هذا مشترك في الجملة، والمدّعى[1] الإضافة إلى المشترك في الجملة».

قلنا: عنه أجوبة:

أحدها أنه إنما ادَّعَى الإضافة إلى المشترك مطلقًا، ولم يدَّعِ الإضافة إلى ما هو مشترك على بعض التقادير، فلا يقبل الرجوع عن دعواه.

الثاني: أنه إن عَنَى بالمشترك في الجملة ما يجوز أن يكون مشتركًا على بعض التقادير، فهذا خلاف [ق٨٩] الإجماع، بل خلاف ضرورة العقل، فإن ما يجوز أن يكون مشتركًا على تقدير لا يعلم أنه مشترك إلّا بعد العلم بذلك التقدير، وربما كان ذلك التقدير ممتنعًا أو غيرَ واقع، فلا يكون في نفس الأمر مشتركًا. وإذا لم يكن مشتركًا في نفس الأمر لم يلزم من إضافة الحكم إليه ثبوتُه في الفرع. وإن عَنَى بالمشترك في الجملة شيئًا آخر فلا بدَّ من تفسيره بما يعود إلى هذا.

الثالث: أن المشترك في الجملة يجوز أن لا يكون حاصلًا في الأصل، [والحكم] إنما يضاف إلى ما لا يجوز عدمُه فيه، وقد تقدم هذا الكلام أنّ ما[2] يضاف إلى ما هو لازم فيه لزومًا قطعيًّا، فلا يضاف إلى المشترك في الجملة.

قوله: إنما يضاف إلى ذلك إذا كان اللازم مختصًّا بالأصل، أما إذا لم يكن فلا احتمال أن يكون مضافًا إلى اللازم فيهما.

---

(١) الأصل: «والدّعى في» والصواب حذف «في». وانظر ما سبق (ص١٥٣).

(٢) الأصل: «انما».

قلنا: يضاف إلى ما هو لازم فيه لزومًا قطعيًّا بكل حال، لما تقدم، سواء كان مختصًّا بالأصل أو مشتركًا، فإنه على التقديرين يضاف إلى ما هو لازم في الأصل لزومًا قطعيًّا.

وقوله: «اللازم فيهما متعدد».

قلنا: ويمكن تعديد الجواب بتعديد الدعوى، وقد تقدم أن تكرير الدعاوي غير نافع.

وأيضًا فإنه وإن كان متعددًا، لكن ما ذكرنا من الدليل ينفي الإضافة إلى اللازم فيهما بكل حال.

وأيضًا فإن الدعوى الأولى إمّا أن يَدَّعِيَها مع الثانية أو لا يدّعيها، فإن ادَّعاها لم يصحّ لما تقدم. وإن لم يَدَّعِها فقد رجع عمّا ادَّعاه أولًا، وانفساد دعوى ثانية غير الأولى، وذلك انقطاعٌ وعجزٌ عن إتمام الكلام.

وأيضًا فإن إضافة الحكم إلى المشترك أو إلى اللازم في الفرع بتقدير لزومه في الأصل إما أن يكون هو المشترك الذي أضاف الحكم إليه أو لا، فإن كان هو إيَّاه فما وَرَدَ على الأول يَرِد عليه، وإن لم يكن إيّاه فإن استلزمه وَرَد عليه ما ورد على الأول، وإن لم يكن هو الأول ولا هو مستلزمًا للأول لم يكن مشتركًا بحال.

وأيضًا فقولك: لازمٌ في الفرع على تقدير لزومه في الأصل، ولزومه في الأصل والفرع هل هو قطعي أو ظنّي، فإن كان اللزوم قطعيًّا لم يجز ذلك، لوقوع الخلاف. وإن كان ظنيًّا فقد جاز عدمُه، والمشترك ثابتٌ فيهما قطعًا لا يجوز عدمُه. فقد عادَ السؤالُ بعينه.

وأيضًا فلزومُ هذا اللازم في الأصل إن كان ثابتًا فهو لازم فيهما، فيكون هو القسم الأول، وهو قولك: «إلى ما هو اللازم فيهما»، ويكون القسمان قسمًا واحدًا. وقد تقدم الكلام عليه. وإن لم يكن ثابتًا فليس بلازم في [ق٩٠] الأصل ولا في الفرع، وذلك لا يجوز إضافة الحكم إليه. وهذا تقسيمٌ حاصرٌ.

قال الجدلي[(١)]: (ولئن قال: **الحكم في الأصل يضاف إلى ما هو المختصّ بالأصل أو لا يضاف إلى المشترك، وأيًّا ما كان[(٢)] لا يضاف إلى المشترك. فنقول: لا يضاف إلى ما يكون مختصًّا بالأصل أصلًا، أو يُضاف إلى المشترك، ويلزم من لزوم أيِّهما كان إضافةُ الحكم إلى المشترك، فإن الحكم في الأصل يضاف إلى ما هو الثابت به قطعًا**).

هذا الكلام إن قُرِنَ به دليلٌ من الطرفين هو من نمط الذي قبلَه، ونتكلم عليه. وإن لم يُقْرَن به دليلٌ فهو دعوى[(٣)] عارية عن الأدلة، وتلك لا نتكلم عليها البتة، لعدم الفائدة فيه، وكون كلّ أحدٍ يُحسِن مثل هذا، وما هو إلّا بمثابة من قال: الزكاة تجب في الحليِّ، قال الآخر: لا تجب في الحليّ.

قال المستدل: الوجوب في الحليّ ثابت، فيلزم وجوبها في الحليّ.

قال المعترض: عدم الوجوب متحقق، فينتفي الوجوب.

قال المستدل: قد قام الدليل على وجوبها في الحليّ.

فيقول الآخر: قد قام الدليل على انتفاء وجوبها في الحليّ.

---

(١) «الفصول» (ق٥ب).

(٢) في الأصل: «إنما كان». والتصويب من «الفصول».

(٣) الأصل: «دعاوى».

فيقول الآخر: وجوبها في الحليّ منضمًّا إلى الأمور الواقعة واقع في الواقع.

فيقول الآخر: عدمُ الوجوب منضمًّا إلى الأمور الواقعة واقعٌ في الواقع.

فيقول الأول: الوجوب ثابت في الحليّ بالمناسبة والدوران.

فيقول الثاني: الوجوب منتفٍ فيها بالمناسبة والدوران.

فيقول الأول: عدم الوجوب ملزوم ما وجوده ملزوم لما هو معدوم، وإذا كان اللازم معدومًا فملزومه كذلك، وملزوم ملزومِه كذلك، فيلزم عدم عدم الوجوب، فثبت الوجوب.

فيعارضه الثاني بمثل هذه العبارة.

إلى أمثال هذه العبارات التي ليس لها حاصلٌ سِوى تكرير الدعوى ومعارضتها بمثلها بعد تغيير العبارة، وهذا من أقبح ما تَنطق به الألسنة وأَسْمَج ما يخاطب به العاقل، فإن قول المعترض: «يضاف إلى المختص، أو لا يُضاف إلى المشترك، وأيًّا ما كان لا يضاف إلى المشترك» قد علم أنه ثبت أحد الأمرين، وهو ثبوت إضافته إلى المختص بالأصل فقط أو انتفاء إضافته إلى المشترك، فقد لزم انتفاء إضافته إلى المشترك، لكن الشأن في ثبوت أحد الأمرين، فلم يذكر عليه حجة من بينة ولا شبهة.

ولما كان هذا الكلام مبناه على الدعوى المحضة عارضَه المجيب بمثله فقال: «لا يضاف إلى ما يكون مختصًّا بالأصل أصلًا أو يضاف إلى المشترك، ويلزم من [ق٩١] لزوم أيّهما كان إضافةُ الحكم إلى المشترك، فإن الحكم في الأصل يضاف إلى ما هو الثابت به قطعًا»، وذلك لقيام الدلائل

الدالة على كل واحدٍ منهما، أمّا الإضافة فبالمناسبة مثلًا، وأما عدم الإضافة إلى المختصّ بتوسُّط الإضافة إلى المشترك أن يقول: المختص بالأصل مقصور عليه، والعلة القاصرة لا يجوز إضافة الحكم إليها، والخلاف في ذلك مشهور بين الفقهاء، فإن المشهور عند الحنفية المنع، وعند المالكية والشافعية الجواز، وللحنبلية وجهان، والصواب أنه جائز في الجملة، وليس هذا موضع ذكره. أو بالأدلة النافية للوجوب على تقدير الإضافة إلى المختص السالم عن معارضة الإضافة إلى المشترك، أو بالأدلة النافية للإضافة إلى المختص من الاستصحاب ونحوه.

والمغايرة بين عدم الإضافة إلى المختص والإضافة إلى المشترك ظاهرة، لوجود الأول دون الثاني فيما إذا لم يكن الحكم مضافًا إلى شيء، وأيّهما لزم لزمت الإضافة إلى المشترك. أما على الثاني فظاهر، فإنه عين المدَّعى، وأما على الأول فكذلك، لأن الحكم في الأصل يضاف إلى ما الحكم ثابت به قطعًا، فإن ما ثبت به الحكم أضيف إليه الحكم. ومعنَى «ما ثبت به» أي كان علةً وموجبًا لثبوته، فإذا لم يضف إلى المختص لزم أن يضاف إلى المشترك، لأن ما ثبت به الحكم في الأصل إن كان موجودًا في الأصل والفرع فهو المشترك، وإن كان موجودًا في الأصل دون الفرع فهو المختصّ.

وعلى هذا الجواب عدة مناقشات:

أحدها: قوله: «يلزم من لزوم أيهما كان إضافة الحكم»، فإن اللزوم لذات أيهما يكون فلا حاجة إلى توسُّط لزومِه، فإنها زيادة لا تنفع، وقد تضر، فيعتقد أن لزوم الإضافة إنما هو للزوم أحدهما لنفس وجوده، حتى يظن أن

في ذلك معنًى زائدًا. نعم لو قال: يلزم من لزوم أيهما كان لزوم إضافة الحكم، فجعل اللزوم من لوازم اللزوم.

الثاني: قوله «لا يضاف إلى ما يكون مختصًّا بالأصل أو يضاف إلى المشترك، ويلزم من أيّهما كان إضافة الحكم إلى المشترك» ليس كذلك، فإنه إذا لم يضف إلى ما يختص بالأصل جاز أن يضاف إلى المشترك بينه وبين الفرع المتنازع فيه، وجاز أن يضاف إلى المشترك بينه وبين فرع آخر. ويجوز أن يكون تعبديًّا، فلا يضاف إلى علةٍ أصلًا. ويجوز أن يجوز هذا وهذا وهذا، ومع تردُّد عدّة احتمالاتٍ كيف يلزمُ من عدم أحدهما وجود آخر. لم يبقَ إلّا قوله: «أو يضاف إلى المشترك»، ويلزم [ق٩٢] منه إضافته إلى المشترك، وهذا لا فائدة فيه.

وهذا مناقشة في تفسير المختص، فإن ظاهره أنه ما يختص بالأصل، فلا يوجد في غيره. وإنما المراد به ما لا يوجد في الفرع المتنازع فيه، وأيضًا فلو أضيف إلى مجموع المشترك والمختص كان المقصود حاصلًا، والعبارة لا تدل عليه.

الثالث: قوله: «الحكم في الأصل يضاف إلى ما هو الثابت به قطعًا» ظاهرُه مخالفٌ للإجماع، لأنه إن عَنَى أنّ وجود الوصف في الأصل مقطوعٌ به فهذا لا يُشترط وفاقًا، وإن عَنَى أن إضافَة الحكم في الأصل إلى الوصف مقطوع به فهو أبعدُ وأبعدُ، بل الدعوى تُحِيلُ وجودَ قياسٍ مختلفٍ فيه. فحاصله أن إضافة الحكم في الأصل إلى الوصف وثبوت الحكم بالوصف لا يحتاج أن يكون قطعيًّا بالإجماع، بل هو خلاف الواقع في عامّة الأقيسة.

وإن عَنَى أن ما ثبت به الحكم يقع[1] بإضافته إليه فهذا صحيح كما تقدم، لكن في اللفظ احتمال.

قال الجدلي[2]: (ولئن قال: **الحكم في الأصل لا يضاف إلى ما لا يكون مختصًّا بالأصل[3]، أو لا يضاف إلى المشترك، وأيهما كان لزم[4] عدم الإضافة إلى المشترك[5]. فنقول: الحكم [في الأصل][6] يضاف إلى المشترك أو إلى ما يُحقِّق الإضافة إلى المشترك**).

هذا الكلام من نمط الذي قبله، بل هو بعينه في المعنى، لكن غيَّر الدعوى، لأنه في الأول أضاف الحكم إلى المختص، وهنا نفاه عمّا ليس بمختص، ويلزم من نفيه عما ليس بمختصٍّ ثبوتُه للمختص، والمستدلُّ غيَّر الدعوى، وهو قوله: «أو إلى ما يُحقِّق الإضافة إلى المشترك»، وهو تغيير عبارة، فإن الإضافة إلى تحقق[7] الإضافة للمشترك يُوجب الإضافة إلى المشترك.

فإن قيل: إنما سأل هذا السؤال لأنه قد ادَّعى أوَّلًا عدمَ الإضافة إلى المشترك بما ذكره من اختصاص الأصل بما يمنع الإضافة إلى المشترك، ومن أن المشترك ليس جائز العدم في أحدهما، ومناط الحكم جائز العدم

---

(١) كذا، ولعل الصواب: «يقطع».
(٢) «الفصول» (ق٥ ب).
(٣) بعدها في «الفصول»: «أصلًا».
(٤) في «الفصول»: «وأيهما لزم يلزم».
(٥) «إلى المشترك» لا توجد في الفصول.
(٦) من «الفصول».
(٧) لعل الصواب: « محقق».

في أحدهما. ثم ادّعى عدم الإضافة بأحدهما مبهمًا، والطريق المبهم غير الطريق المعيَّن، وذلك أن يقال: أحد الأمرين لازم، وهو إضافة الحكم في الأصل إلى ما هو مختصٌّ به أو عدم الإضافة إلى المشترك بينه وبين الفرع، وعلى التقديرين لا يكون الحكم في الأصل مضافًا إلى المشترك.

بيان الأول: أن الأدلة قد قامت على كلٍّ واحدٍ منهما.

أما الأول فإن [ق٩٣] المناسبة تدلُّ على الإضافة إلى المختص بالأصل من المعاني المناسبة للحكم، فإن ذلك أمرٌ مطلوبٌ، والوجوب طريقٌ صالحٌ لحصول ذلك الأمر المطلوب، فيكون الوجوب مضافًا إلى ذلك الأمر المطلوب.

وأما الثاني فإن ما تقدم من الأدلة الدالة على عدم الإضافة إلى المشترك يَدُلُّ عليه، وهو كون المشترك ثابتًا فيهما قطعًا، ومناط الحكم في الأصل جائز العدم أو بما ينفي الوجوب على هذا التقدير أو بالنافي لهذه الإضافة إلى المشترك.

أما إذا لزم الأول فإنه إذا أضيف إلى المختص لم يكن مضافًا إلى المشترك، إذ المشترك يمتنع أن يختصّ بالأصل، وذلك لأن إضافته إليه إنما معناها أن الحكم ثبتَ به ولأجلِه، سواء فُسِّر بالمضاف أو فُسِّر بأنه الموجب للحكم، أو أن العلم به هو الموجب للحكم. ومتى ثبت به ولأجله لم يكن ثابتًا بغيره ولأجل غيره، لأن قولك «ثبت به» يُنافي[1] قولك ثبت بغيره، وإذا لم يكن ثابتًا بغيره فلا يكون مضافًا إلى المشترك، ولا إلى القدر المجموع من المشترك والمختص، لأن ذلك غير المختص.

(١) في الأصل: «ما في».

وأما إذا لزم الثاني وهو عدم الإضافة إلى المشترك فظاهرٌ أنه يلزم عدم الإضافة إلى المشترك.

فيقال: هنا مناقشة جدلية ومناظرة علمية:

أما المناقشة فإن الرجل إنما يقول: أحد الأمرين لازمٌ، إذا كان الدليل إنما يدلُّ على أحدهما، فأما إذا دلَّ على كلٍّ منهما دليلٌ مستقل فالواجب أن يقال: كلا الأمرين لازمٌ.

وأيضًا فإن ما ذكره ثانيًا من الدلالة على الإضافة إلى المختصّ وعدم الإضافة إلى المشترك كلاهما يدلُّ على المقصود به دون توسُّط المقدمة الأولى، فتكون ضائعة، لأنه أدخل في الدليل ما ليس منه.

وأيضًا فإنه لو عارض بما يدلُّ على الإضافة إلى المختص وبما ينفي الإضافة إلى المشترك كانتا معارضتين مستقلتين، فلا تُجعَل معارضة واحدة.

وأيضًا فإنه لو عارض بما يدلُّ على الإضافة إلى المختص وحده كان كافيًا، لأن ما ينفي الإضافة إلى المشترك قد تقدم.

واعلم أن مقصود هؤلاء بإبهام الدعاوي وتغيير عباراتها أن يُظَنّ أن الدعوى الثانية غير الأولى، وأن يعجز الخصمُ عن مقابلتها بمثلها، فإذا حُقِّقَ الأمرُ عليهم انكشفَ أن الإبهام والتغيير لا يُفيد إلّا ما أفادته الدعوى الأولى المعينة.

ثمّ المصنِّف لم يذكر في مقدمته ما يُقرِّر هذه المعارضة، فبقيت [ق٩٤] دعوى قادحة مُقابَلة بمثلها.

وأما الكلام العلمي فمن وجوه:

أحدها: أنّا لا نُسلِّم تحقُّق واحدٍ من الأمرين.

قوله: «المناسبة تدلّ على الإضافة إلى المختص بالأصل من المعاني المناسبة».

قلنا: لا نُسلِّم أن في الأصل معانيَ مختصّةً به مناسِبةً للحكم، ومعلوم أن ذلك ادّعاءٌ يفتقر إلى دليل. وهذا بخلاف المستدلّ، فإنه زعم أن مصالح المشترك مناسبةٌ للإيجاب، لأن الإيجاب في الجملة يُحصِّل مصالح في الأصل خاصّةً دون الفرع. فهذا لا يُعلَم بدليل إجمالي، فإن بين في الأصل معاني مختصة به فذلك كلامٌ صحيح، وهو استدلالٌ بالأدلة الفقهية، والكلام فيه.

الثاني: أنه وإن كان فيه معاني[1] مناسبة مختصة ففيه معاني مناسبة مشتركة، والوجوب طريقٌ صالح لتحصيل مجموع ذلك، فيضاف الحكم إلى المجموع، لا إلى أحدهما دون الآخر. وهذا الكلام يمنع القياس أيضًا، وإنما ذكرناه لبيان أن الإضافة إلى المختص وحده لا يجوز.

الثالث: أنه إذا أضيف إلى القدر المشترك فقد حصل بالوجوب المصالح المطلوبة المختصَّة والمشتركة، أما إذا أضفناه إلى المختصّ وحده لم تحصُل المصالح المطلوبة المشتركة، فتكون إضافته إلى المشترك أولى. وهذا كلامٌ جملي، وإلّا فالمرضيُّ عندنا أنه لو ثبت مناسبة الجميع لم يضفه إلى أحدهما إلّا بدليل يختصُّه، بل يضيفه إليهما. وهذا يقول به من يرى ترجيح العلة المتعدية على القاصرة، وفيه خلاف مشهور.

---

(١) كذا الأصل.

الرابـع: أنـا نـضيفه إلى المخـتص وإلى المـشترك، لأن إضـافته إلى أحدهما لا تقدح في إضافته إلى الآخر. أما إن قلنا: إن تعليل الحكم الواحد بعلتين جائز ـ كما هو قول الجمهور ـ فظاهرٌ، لأن الحكم في الأصل يكون ثابتًا لكلِّ واحدٍ من المختصّ والمشترك. وإن قلنا: إنه غير جائز، فنقول: نـدّعي أنه ثبتَ في الأصل وصفانِ كلٌّ منهما لو انفرد لثبتَ به الحكم استقلالًا، ولا خلافَ في جواز مثل هذا. وهذا الكلام يقوله من لا يرى سؤال الفرق قادحًا. والمرضيُّ عندنا أنه كلامٌ غير صحيح إلّا أن يثبت كون كل واحدٍ من الوصفين علةً للحكم بنصٍّ أو تنبيه أو إجماع أو ثبوتِ [الحكم] به على انفرادِه في موضعٍ آخر، فأما بمجرّد المناسبة فلا، لأن الحكم اقترن بالوصفين، فدعوى أنه لو اقترن بأحدهما يثبت الحكم لا بدَّ له من دليل، و مجرّدُ المناسبة ليست دليلًا إلا بالاقتران، والاقتران إنما حصلَ لهما لا لأحدهما.

الخامس: [ق٩٥] وأما قوله: «ما تقدم من الأدلة الدالة على عدم الإضافة إلى المشترك»، فنقول: قد بيَّنا فيما مضى أنه ليس في شيء مما ذكره السائل ما يدلُّ على عدم الإضافة إلى المشترك.

قال الجدلي[1]: (**ولئن قال: هذا مُعارَضٌ بمثلِه[2]، فنقول: بعد المنع المدعى إضافة الحكم في الأصل إلى المشترك أو الحكم في الفرع، وبهذا يندفع ما ذكرتم**).

أما قول السائل: «هذا مُعارَضٌ بمثله» فكلامٌ صحيح في هذا الموضع،

(١) «الفصول» (ق٥ب).

(٢) في الأصل: «مثله». والتصويب من «الفصول».

إذ يقدر أن يقول: الحكم لا يضاف إلى المشترك، أو يضاف إلى ما يُحقِّق إضافتُه إليه عدمَ الإضافة إلى المشترك.

وقد أجاب عنه بجوابين:

أحدهما: منع المعارضة بالمثل، إذ لم يكن المشترك معينًا، بأن يقول: سلَّمنا أنه لا يُضاف إلى المشترك، ولا ينافي ذلك إضافته إلى المشترك إذا كان هناك عدة مشتركات، يضاف إلى بعضها ولا يُضاف إلى بعض.

والثاني: بتغيير الدعوى.

أما الجواب الأول ففاسدٌ من وجوهٍ:

أحدها: أن قوله: «لا يضاف إلى المشترك» اسم جنس مُحَلًّى باللام يقتضي الاستغراق.

الثاني: أن جميع الكلام الذي مضى إنما هو في جميع أنواع المشترك، وإلّا لما انحصرت الصفات في المختص والمشترك.

الثالث: أنه يمكنه أن يقول: لا يضاف إلى مشترك، أو يضاف إلى ما يُحقِّقُ إضافتُه إليه عدمَ إضافته إلى مشترك، أو يقال: يضاف إلى المختص، أو إلى ما يُحقِّق إضافتُه إليه الإضافةَ إلى المختصّ.

الرابع: أن اللام للجنس أو للعهد، وعلى التقديرين فلا يصح ما ذكره.

الخامس: أن المعيَّن لا يمكن هذا المنع فيه اتفاقًا.

وأما الجواب الثاني فهو عامٌّ، وهو متعين إذا كان المشترك معيَّنًا.

فإن قيل: هذه الدعوى مغايرةٌ للأولى، لأن ما لا يكون مختصًّا بالأصل

يجوز أن يكون وجوديًا، ويجوز أن يكون عدميًّا، بخلاف المشترك فإنه وجوديّ، فصار الأول أعمَّ من الثاني، وقد قام الدليل على كلٍّ منهما، وهو المقتضي إضافةَ الحكم في الأصل إلى المختص، وأيهما كان لزمَ عدم إضافة الحكم إلى المشترك. أما على الثاني فظاهر، وأما على الأول فإنه إذا لم يضف الحكم إلى ما ليس مختصًّا بالأصل لم يضف إلى المشترك قطعًا، لأن المشترك ليس مختصًّا بالأصل، سواء قدر عدم إضافته إلى شيء أصلًا، أو قدر إضافته[1] إلى شيء؛ وليس هو مضافًا إلى غير المختصّ، فإنه يكون مضافًا إلى المختصّ، فلا يكون مضافًا إلى المشترك.

قلنا: ما لا يكون [ق٩٦] مختصًّا بالأصل وإن جاز أن يكون عدميًّا، لكنه هنا وجوديّ، لأن الدليل على الحصر المقتضي لإضافة الحكم إلى المختص، فعُلِم أنه مدعى على التقديرين، لإضافة الحكم إلى المختص، ولأن الحكم يضاف إلى ما ثبت به قطعًا، وهو أمرٌ وجوديّ لا محالةَ، وأنه لا يجوز أن لا يكون مضافًا إلى شيء، لأنه لا بدَّ لكل حكم في نفس الأمر من موجب، وحينئذٍ فالموجب الذي لا يكون مختصًّا يكون مشتركًا.

لكن قد يتوجّه للسائل أن يمنع كون الحكم معلَّلًا أو مضافًا إلى شيء البتةَ، وعلى هذا فيكون السؤال مغايرًا للأول من بعض الوجوه، لكن ليس هذا مبنيًّا على أصول القياسيين، فإن الأحكام عندهم معلَّلةٌ في نفس الأمر، سواء علمنا العلل أو لم نعلمها، وحينئذٍ فإذا كان مضافًا إلى شيء وليس مضافًا إلى غير المختصّ لزمَ أن يكون مضافًا إلى المختص، فلا يكون بينه

---

(١) الأصل: «على إضافة».

وبين الأول [فرق][1] على تقدير صحة القياس، والكلام مبنيٌّ عليه.

فإن قلت: من الأحكام ما هو بعيدٌ.

قلتُ: البعيد هو ما لم تُعلَم عِلَّتُه، فأما أن لا تكون له علةٌ في نفس الأمر فلا.

وهنا بحوثٌ كثيرة ليس هذا موضعَ ذكرها.

ولما ادَّعى السائل عدمَ الإضافة إلى المشترك أو عدمَ إضافةٍ [إلى ما] يلزم منه عدم الإضافة إلى المشترك، قابله المستدلُّ بمثل ذلك، فادَّعى الإضافةَ إلى المشترك أو إلى ما يحقق الإضافة إلى المشترك، أي ما تكون الإضافة إليه محقِّقةً للإضافة إلى المشترك، وهو ما كان ملازمًا له، بحيث يلزم من وجودِه وجودُ المشترك، أو أن يكون سببًا[2] للمشترك أو حكمة للمشترك أو سبب سببٍ أو حكمة حكمةٍ، فإن الإضافة إلى واحدٍ من هؤلاء لا ينافي الإضافة إلى الآخر بل يُحقِّقها، فإن السبب متضمن لحصول الحكمة بالحكم، والحكمة إنما يتحقق حصولُها بالحكم عند تحقق السبب.

وهذا كما يقال: أَكَلَ لأنه جائعٌ، وأكلَ للشِّبَع، فإضافة الأكل إلى الشبع الذي هو الحكمة تُحقِّق الإضافة إلى الجوع الذي هو منشأ كون الحكم محصِّلًا للحكمة، والإضافة إلى الجوع الذي هو السبب تُحقِّق الإضافة إلى الشبع الذي هو الحكمة التي بها صار الجوعُ سببًا للأكل، كما لم يَصِرْ سببًا

(١) الأصل: «و»!

(٢) الأصل: «سبب».

لأكل ما لا يُشبع. والمناسبة المذكورة أولًا تدلُّ على الإضافة إلى المشترك وإلى ما يُحقِّق الإضافة إليه، فإنه وإن كان غير المشترك، لكنه لا يمنع الإضافة إليه كما تقدم.

واعلم أن ما دلَّ على ثبوت وصفٍ فقد دلَّ على ثبوت لوازمه، وما دلَّ على انتفائه فقد دلَّ على انتفاء ملزوماتِه، فإذا ادَّعى المدَّعي أن العلَّةَ في الحكم هي المشترك فقد ادَّعَى أن المشترك متى حصل حصلَ [ق٩٧] الحكمُ، سواء اقتضاه بنفسه أو بواسطة، وقد ادعى ثبوت لوازم المشترك المساوية وكونها من لوازم العلة وتوابعها، فإذا ادعى بعد ذلك الإضافةَ إلى تلك اللوازم كانت إضافته إلى اللازم المساوي الذي هو ملزوم إضافة إلى ملزومه المساوي، لتلازم الوصفين وتصاحبهما.

فقوله: «إن هذه الدعوى تغاير الأولى» إن قال: تغايرها في الصورة فقد صدق، لكن ليس ذلك بمغايرة. وإن زعم أنها تغايرها في الحقيقة فليس كذلك، وإذا كان كذلك فكل من عارض بدليل هو من لوازم الأول لم يكن في الحقيقة معارضًا إلا بالأول، فلا تكون المعارضة متعددة إلا في الصورة، فتكون المعارضات مجرد تكريرٍ، فلا تُقبل، لأن تعدد المعارضة إنما فائدتُها تقوية الأول بالثاني، فإذا كان الثاني قد انضم إلى الأول فليس فيه قوة زائدة على قوة الأول، وكثيرٌ من كلام هؤلاء مبني على هذا.

وتقريره أن يقال: إنا ندّعي أحد الأمرين، وهو إما إضافة الحكم إلى المشترك أو ثبوت الحكم في الفرع، وأيهما كان لزم ثبوت المدَّعى، لأنه إن حصلت إضافة الحكم إلى المشترك ثبت الحكم في الفرع، وإن ثبت الحكم في الفرع فقد ثبت المدّعى، وهذا مغايرٌ لما تقدم من الدعاوي، وكذلك إن

قال: المدّعَى إضافة الحكم إلى المشترك أو استلزام الحكم في الأصل للحكم في الفرع أو ملزوميته، أو يقول: المدَّعي الإضافة يدَّعي الإضافة إلى المشترك أو مدارية المشترك.

وهذا الجواب أيضًا باطل من وجوهٍ:

أحدها: أن يقال: هَبْ أنك ادعيتَ الإضافة إلى المشترك أو الحكم في الفرع، لكن لا دليل يدل على الحكم في الفرع بدون الإضافة إلى المشترك إلّا أن يذكر دليلًا آخر.

الثاني: أن المعترض يمكنه أن يقول: المدَّعى إضافة الحكم إلى المختص أو انتفاء الحكم في الفرع، أو المدَّعَى انتفاء الإضافة إلى المشترك أو انتفاء الحكمة في الفرع، وتقرير دعواه أسهل.

الثالث: أن يقال: هَبْ أنك تدَّعي أحد الأمرين الإضافة أو الحكم في الفرع، أو الإضافة أو التلازم، أو الإضافة أو الدوران، لكن إذا لم يكن مع الدعوى بينة، فأيّ حجة لصاحبها؟ فليس في هذا الكلام إلّا أنك حكيتَ مذهبك، فبارك الله لك فيما تعتقد، أيَّ شيء نَصنَع إذا كنت مدّعيًا لهذا؟ فإنا نسلِّم أنك تدَّعي هذا، لكن لا نُسلِّم بصحة الدعوى، ولم تَقْرِن بهذه الدعوى ما يدلُّ على صحتها، فيجب ردُّها من حيث بدأَتْ [ق٩٨] منكوسة على أمِّ رأسها، فإنّ ما تقدم من الكلام إن دلَّ فإنما يدلُّ على الإضافة إلى المشترك، ولم يدل على أحد الأمرين، وحينئذٍ فلا يثبت أحد الأمرين إلا بعد ثبوت الإضافة إلى المشترك، فيكون قد ادّعى الإضافة إلى المشترك عينًا أو دعوى لا دليل عليها، وعلى التقديرين لا يصحّ الجواب.

الرابع: أن دعوى أحد الأمرين إن كانت هي الدعوى الأولى أو ملزومة

للدعوى الأولى فما ينفي الأولى ويعارضها ينفيه وينفي ملزوماتِه، وإن لم تكن هي ولا ما يستلزم ثبوتها[1]. وأيضًا فإن من ادعى شيئًا لا يُقبل منه بعد ذلك الرجوعُ عنه ودعوى ما يستلزمه، ومتى بقي على الدعوى الأولى لزم عليها ما تقدم، وإن ادَّعى ما يغاير الأول ولا يستلزم الأول فذاك لا ينفعه، والنكتة أن الدعوى إن غُيِّرتْ لفظًا لم تَنفع، وإن غيّرت في المعنى لم تُقْبل.

الخامس: أن مقابلة الدعوى بالدعوى لا تُجدِي ولا تُفِيد، بل هو بابٌ لا يَنْسَدّ.

فإن قال الخصم: لما عارضني بدعوى عارضتُه بمثلها، ومهما عارضني بدعوى عارضتُه بمثلها، حتى أعارضه بدعوى لا يَقدِرُ على أن يعارضني بمثلها.

قيل له: بل يقدر أن يعارضك بمثلها، فإن المعارضة بالدعاوي بابٌ لا ينسدُّ، إلّا أن يُغلق. وليس أحدٌ من العقلاء مؤمنهم وكافرهم يحتاج أن يعارض الدعوى بالدعوى على سبيل المحاجة والمناظرة، ثم إن كان هو المبتدئ بالمعارضة فيكفيك أن تقابله بدعوى مقابلةً للفاسد بالفاسد إن كنت ترضى بسلوك هذا الطريق الحائد، ولا تزالان هكذا إلى أن تقوم القيامة أو أن يعجز أحدكما عن أن يتم كلامه، فإذا قال لك: هذا مُعارَضٌ بمثله، قُلْ له: وهذا معارَضٌ بمثله.

السادس: أنه يمكنه أن يقول: لا يتحقق أحدهما أصلًا، لأنه لو تحقق أحدهما للزم إضافة الحكم إلى المشترك، فإن اشتراك الأصل والفرع في

---

(١) كأن في الجملة نقصًا.

الحكم يُوجِب اشتراكهما في الموجب وإضافته إليه، ولا يتحقق الإضافة إلى المشترك لما تقدم. وهذا سؤال المعترض كما سيأتي.

قال صاحب الجدل الباطل[1]: (**ولئن قال: لا يتحقق أحدهما أصلًا، وإلا لتحقق إضافة الحكم في الأصل[2] إلى المشترك، ولا يكون مضافًا إلى المشترك[3] لما بيناه، ولأنه لو كان مضافًا إلى المشترك لكان المشترك علة، والمانع عن[4] الحكم متحقق في الفرع، فيتحقق التعارض بينهما، وأنه على خلاف الأصل على ما عُرِف**).

حاصل هذا السؤال أنه يقول: لا يتحقق أحد الأمرين، لأنه لو تحقق أحدهما لتحققت الإضافة [ق٩٩] إلى المشترك، لأن اللازم منهما لا يخلو إما أن يكون هو الإضافة أو ما قُرِن به من الحكم في الفرع ونحوه، فإن كان الأول فظاهر، وإن كان الثاني فالحكم إذا ثبت في الفرع يلزم الإضافة إلى المشترك لوجوهٍ:

أحدها: مناسبة المشترك السالمة عن معارضة تخلف الحكم في الفرع.

الثاني: أن الاتفاق في الحكم دليلُ الاتفاق في المصلحة، إذ [لو] لم يكن كذلك للزمَ إما إلغاء المصلحة الزائدة أو عدم الحكم عند عدمها، وكلاهما ممتنع.

---

(١) «الفصول» (ق٥ب).

(٢) «في الأصل» ساقطة من «الفصول».

(٣) «إلى المشترك» ساقطة من «الفصول».

(٤) في «الفصول»: «من».

الثالث: إذا ثبت الحكم في الفرع فالمشترك بينه وبين الأصل إن لم يكن هو العلة، فالعلةُ: إما ما يختصّ به الفرع، وهو خلاف الإجماع، ولأنه لو كانت العلة ما يختص به الفرع لم تكن إضافة[1] الحكم إليها أصلًا يشهد له بالاعتبار؛ وإما ما يختصُّ به الأصل، ولو [كان] ذلك لامتنع إلحاق الفرع به، فلا بدَّ أن يكون المشترك علة على هذا التقدير، وكذلك على تقدير مدارية المشترك، أو على تقدير ملزومية الحكم في الأصل الحكمَ في الفرع، فإنه لا بدّ أن تتحقق الإضافة إلى المشترك على هذه التقادير لما تقدم، أو لا تتحقق الإضافة إلى المشترك إليه لما مرّ، فلا يتحقق أحدهما، إذ المراد به ما يناقض شمولَ العدم لهما في الدلالة على عدم الإضافة، وأنه لو أضيف الحكم إلى المشترك لكان مقتضيًا للحكم المتنازع فيه، فيلزم أن يعارضه المانع من الحكم المتنازع فيه، والتعارض على خلاف الأصل، فلا يكون المقتضي موجودًا، فلا يكون مضافًا إلى المشترك.

واعلم أنه يمكن إقامة الدلالة على عدم الإضافة إلى المشترك من وجوهٍ متعددة من هذا الجنس الذي أثبت به المستدل الإضافة إلى المشترك، لأن عدم الإضافة إلى المشترك من لوازم عدم كون الحكم في الأصل مضافًا إلى شيء، بأن يكون تعبديًّا ونحوه، [و] من لوازم عدم الحكم بما الحكم مضاف إليه في نفس الأمر، ومن لوازم عدم الحكم إلى ما يختص بالأصل، ومن لوازم الإضافة إلى غير المشترك، ومن لوازم علة اختصاص الحكم بالأصل، ومن لوازم رجحان العلة في الأصل على الفرع، ومن لوازم اختصاص الفرع بمانع يمنع الحكم، إلى غير ذلك من الأمور التي يستلزم

(١) الأصل: «الإضافة».

كلٌّ منها عدمَ الإضافة إلى المشترك.

فيمكن المعترضَ أن يدَّعيَ واحدًا منهما أو أحد أمرين منهما أيهما شاء أو واحدًا منهما على تقدير عدم الآخر، بأن يدعي الأول على تقدير عدم الثاني أو تقدير عدم الثالث، وكذلك أنها عينه على تقدير أنها عين عدمه غير الأول، أو يدّعي أحدهما أولًا على تقدير عدم أحدهما. [ق١٠٠] وكذلك يدّعي أحدهما ثانيًا على تقدير عدم أحدهما بعدد تلك[1] الأمور التي تستلزم عدم الإضافة، وقد عددنا منها سبعة، فإن شاء ذكرها أو ذكر أربعة منها أو أقل أو أكثر، أو يدّعي أحدهما أولًا على تقدير عدم أحدهما ثانيًا، وبالعكس. وكذلك يدَّعي أحدهما ثانيًا وما بعده من المرات.

وذلك لأن هذه الأمور المستلزمة للعدم يثبت بالمدَّعَى بكل واحد منها على التعيين، وبكل واحدٍ منها على الإبهام، وبالمبهم في اثنين أو ثلاثة أو نحو ذلك منها، وبأحدها على تقدير عدم الآخر معينًا ومبهمًا، وبأحدهما أولًا على تقدير عدمه ثانيًا، لأنه يمكنه أن يعدّد المعارضات بعددها، فإذا ثبت الحكم به في مرة من المرات ثبت المدَّعى.

وإذا تبيَّن لك ذلك علمتَ أن جنس ما ينفي الإضافة إلى الأمر المشترك من هذه الأمور العامة أكثر من جنس ما يثبت الإضافة إليه، فيكون جانب المعترض هو الراجح في هذه الطريقة. وهذا كما ذكرناه في التلازم أن ما ينفيه من هذا الجنس أكثر مما يثبته، وهذا من رحمة الله سبحانه، فإنه لم يكن دليل مغلطي مموّه إلّا نصبَ الله من جنسه ما ينفي مقتضاه غير منع مقدماته، فيفيد ذلك مقابلة المستدل به بمثل دليله، فينقطع، ويعلم أن الشيء الواحد

(١) الأصل: «بعد ذلك».

إذا دلَّ على نوعه على النقيضين كان نوعُه باطلًا. وهذا مما يُبيِّن فسادَ جميع ما يُستدلُّ به من هذا الجنس من الحجج المموّهة، فلما كان الأمر كذلك احتالوا لإتمام كلام المستدل بما سيأتي ذكره وبيانُ فسادِه وعدمِ تمامِه.

واعلم أن هذا السؤال المذكور في الجواب فاسدٌ عند التحقيق لوجوهٍ، وذلك أن مبناه على أن يقال: لا يتحقق أحدهما، وهو إضافة الحكم إلى المشترك أو الحكم في الفرع، لأنه لو تحقق أحدهما لتحقق إضافة الحكم في الأصل إلى المشترك، لأنه إن كان الثابت إضافة الحكم إلى المشترك فقد لزم إضافة الحكم في الأصل إليه، وإن كان الثابت هو الحكم في الفرع فثبوته في الفرع إنما هو لأجل القدر المشترك، إذ ليس في الفرع ما يوجب اختصاصَه به بالإجماع. ولأن الأصل عدم علة زائدة، ولأنه إذا ثبت في الفرع لزم إضافته إلى المشترك بنفس الدليل الذي دلَّ على أنه ثبت في الأصل، ثبت لأجل القدر المشترك أولى، لأن عامة الأسولة مندفعة عنده. وإذا كان للمشترك فقد لزمت إضافة الحكم إلى المشترك، وهو المدَّعى.

ثم قال: واللازم منتفٍ، وهو إضافته إلى المشترك، لما بيّنا. قال: «ولأنه لو كان مضافًا إلى المشترك [ق١٠١] لكان المشترك علة، والمانع عن الحكم متحقق في الفرع، فيتحقق التعارض بينهما، وأنه على خلاف الأصل على ما عُرِفَ»، لأن علة الحكم ما أضيف الحكم إليه، وذلك يوجب ثبوته في الفرع، وفي الفرع ما يمنع ثبوته، فيتعارض المقتضي والمانع، وتعارضُ الأدلة على خلاف الأصل، لاستلزامِه تركَ العمل بأحد الدليلين. وذلك فاسدٌ من وجوه:

أحدها: قوله: «وإلا لتحقق إضافة الحكم في الأصل إلى المشترك، ولا

يكون مضافًا إلى المشترك لما بينا». قلنا: الذي ذكرتَه مما ينفي الإضافة إلى المشترك قد تقدم الجواب عنه بما دلَّ على نقيضه، وبالجواب عنه فلم يبقَ ذلك دليلًا يدل على عدم الإضافة إلى المشترك، حتى يُستدلَّ بها هنا على عدم الإضافة.

الثاني: قوله: «والمانع عن الحكم متحقق في الفرع، فيلزم التعارض»، قلنا: أيُّ مانعٍ في الفرع؟ فإنك لم تُبْدِ مانعًا في الفرع، لا في أول كلامك ولا في آخره، فلا يُسلَّم وجودُ مانع في الفرع، فعليك بيانه.

فإن قيل: الحكم المتنازع فيه من الأحكام الشرعية لا بدَّ أن يتحقق فيه المقتضي والمانع، إذ المجتهد لا يقول بأحد الحكمين إلا بدليل عنده.

قلنا أولًا: هذا إن صحَّ فهو يوجب وقوعَ التعارض، فلا يُقبل ما ينفي وقوعَه. وإن لم يصحّ فقد بطل الاستدلال على المانع.

وثانيًا: إن الاختلاف يدلُّ على وجود حجة في الجملة، سواء كانت صحيحة أو فاسدة، لكن لا يلزم منه وقوع مانعٍ صحيح. وإذا لم يدلّ على وقوع مانعٍ صحيح فالتعارض بين الصحيح والفاسد ليس على خلاف الأصل.

الرابع[1]: أنَّا قدَّمنا ما يدلُّ على ثبوت الحكم في الفرع، وذلك يدل على عدم المانع، لأنه لو كان موجودًا لزم التعارض بينه وبين ما ذكرناه، وذلك على خلاف الأصل.

الخامس: أن يُعارَض هذا الكلام بمثله، فيقال: لو لم يتحقق أحدهما

(١) كذا في الأصل، وقد سبق قبله وجهان فقط.

لزم إضافة الحكم إلى المختص، وذلك يوجب امتناعَ الإضافةِ إلى المشترك وعدمَ الحكم في الفرع، وهو باطلٌ لما بيّناه، ولأنه لا مانع في الفرع، لأنه لو كان فيه مانع لزم المعارضة بينه وبين المقتضي الذي ذكرناه، والمعارضة على خلاف الأصل.

قال الجدلي(١): (**فنقول: لا نُسلِّم بأنه لو تحقق أحدهما لكانت الإضافة متحققةً، بل لا يكون كذلك لما ذكرتم من الدلائل. ولئن منع فذلك مدفوعٌ بالضم، بأن نقول: المدَّعَى أحد الأمرين ابتداءً منضمًّا إلى ما ذكرتم من الدلائل، أو نقول: المدَّعَى أحدهما على تقدير عدم أحدهما**).

اعلم أنّ حاصلَ هذا الكلام أن المستدلَّ مَنَعَ إضافةَ الحكم إلى المشترك على [ق١٠٢] تقدير أحدهما، أي على تقدير الإضافة إلى المشترك، وعلى تقدير الحكم في الفرع، بأن قال: لا أسلّم أنه لو تحقق أحدهما لكانت الإضافة إلى المشترك متحققة، بل لا تكون متحققة لما ذكرتم من الدلائل الدالة على عدمها.

فمنعه المعترض دلالةَ الأدلة على تقدير أحدهما، وهو منع ظاهر، فإنه إذا تحقق أحدهما تحققت الإضافة إلى المشترك لما مرّ، فلا تكون الإضافة منتفية بالأدلة النافية على تقدير ثبوتها.

فقال المستدل: هذا مدفوعٌ بالضم، أي بضم الدلائل الدالة على عدم الإضافة إلى المنع والدعوى، وذلك أن يقول المستدل: المدعَى ابتداءً أحدُ الأمرين: إما إضافة الحكم في الأصل إلى المشترك، أو الحكم في الفرع

---

(١) «الفصول» (ق ٥ب).

منضمًّا إلى تلك الدلائل الدالَّة على عدم الإضافة إلى المشترك، فإذا ادَّعَى ذلك احتاج السائلُ أن يمنعه مع ذلك القيد، بل يقول: لا يتحقق أحدهما، فإنه لو تحقَّق أحدُهما منضمًّا إلى ما ذكرنا من الدلائل لتحققت الإضافة إلى المشترك، وإذا قال ذلك قيل له: لو تحقق أحدهما مع الدلائل النافية للإضافة إلى المشترك، لم تتحقق الإضافة إلى المشترك، لأن ذلك التقدير المضموم ينفي الإضافة إليه.

وكذلك لو قال: لا يتحقق أحدهما مع الدلائل المضمومة، لأنه لو تحقق معها لتحققت الإضافة.

قيل له: لا يتحقق على ذلك التقدير. ولا يمكنه أن يقول أن يمنع[1] عدم تحقق الإضافة على ذلك التقدير، فهذا مما يقوله المموهون في دفع المنع على التقدير كما تقدم.

وقد أجاب المستدل بجواب ثان، وهو أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير عدم أحدهما، أي المدعى الإضافة إلى المشترك أو الحكم في الفرع بتقدير عدم أحدهما، وحينئذ فتقدير دلالة الدلائل الدالة على نفي إضافة الحكم إلى المشترك إما أن يكون واقعًا أو لا يكون، فإن كان واقعًا لم تكن الإضافة إلى المشترك واقعة، فيكون المدعى الحكم في الفرع على هذا التقدير، وإن لم يكن واقعًا لزم عدم ما ينفي الإضافة إلى المشترك، وحينئذ فالمدَّعَى الإضافة إلى المشترك على تقدير عدم النافي لهذه الإضافة قد ادعى كل منهما على تقدير عدم الآخر، فلا يضر منع دلالة الدلائل على عدم

(١) كذا الأصل. ولعل «أن يقول» زائدة.

الإضافة إلى المشترك على تقدير أحدهما، لأنه إنما ادَّعاها على تقدير عدم أحدهما.

ولا يُمكِن المعترِضَ أن يقول: لو تحقق أحدهما لكانت الإضافة متحققة كما تقدم، لأن المستدل يقول: لو تحققت الإضافة لتحققت بدون الحكم في الفرع، والمجموع غير واقع، لما مرَّ من الدلائل الدالة على الحكم وعدم الإضافة. وإذا تحقق أحدهما على تقدير عدم أحدهما تحقق في الواقع، لأن عدم أحدهما إن كان واقعًا في الواقع تحقق أحدهما، وإن لم يكن واقعًا تحقق نقيضُه، وهو وجود أحدهما. ولأنه إذا [ق١٠٣] تحقق أحدهما على تقدير عدم أحدهما تحقق افتراقهما أعني تنافيهما على ذلك التقدير، فذلك إن كان واقعًا في الواقع لزم وجود أحدهما ضرورة، وإن لم يكن الاقتران واقعًا لزم انتفاء التقدير، فيلزم انتفاء أحدهما على التقدير.

وقد يدعي أحدهما في الواقع من غير ضمّ، لكن إذا لم يكن التقدير واقعًا عنده بأن يقول: ما ذكره من الدلائل الدالة الواقعة في الواقع إما أن تكون واقعةً أو لا تكون، فإن كانت واقعةً لم يصحَّ منعُها، وإن لم تكن واقعةً في التقدير وهي واقعة في الواقع فالتقدير غير واقع، لاستلزامه رفعَ الواقع في الواقع.

أو يقال: الواقعُ في الواقع واقعٌ على التقدير الممكن في الواقع، وإلا لم يكن التقدير الممكن في الواقع[1] ممكنًا في الواقع، وهو محال. وقد تقدم الكلام فيما يُشبه هذا، وسيأتي إن شاء الله.

---

(١) تكررت في الأصل عبارة: «التقدير الممكن في الواقع».

واعلم أن هذا الكلام فاسدٌ أشدُّ فسادًا مما قبله من وجوه:

أحدها: أنه منع ما لا يقبل المنع، وهو قوله: «لا نسلِّم أنه لو تحقق أحدهما لكانت الإضافة متحققة» فإنا قد بيّنا في تقرير السؤال أنه متى لزم إضافة الحكم إلى المشترك أو الحكم في الفرع قد تحقق الإضافة إلى المشترك، لأنه إذا ثبت الحكم في الفرع فالمقتضي له إمّا المشترك أو غيره، أو لا هو ولا غيره، والقسمان الثانيان باطلان بالإجماع وبالنافي وبالأدلة المتقدمة وبالمناسبة وبالدوران، فتعين الأول.

الثاني: أنه منعُ الشيء بعد تسليمه، وذلك غير مقبول، بل هو انقطاع، لأنه قد تقدم قوله: الحكم يضاف إلى المشترك أو إلى ما يحقق الإضافة إلى المشترك، ثم قال: وإنما ندعي لزوم الإضافة إلى المشترك أو لزوم الحكم في الفرع، فلا بدَّ أن يكون الحكم في الفرع يُحقق الإضافة إلى المشترك لئلا يتناقضَ الدعويانِ، فإذا قال بعد هذا: لا نسلّم لزومَ الإضافة إلى المشترك كان منعًا لما ادعاه وسَلَّمه، وهو ثبوت الإضافة إلى المشترك أو ما يُحقّق الإضافةَ إليه، وهو ثبوتُ الحكم في الفرع الذي يُحقّق الإضافة إلى المشترك.

الثالث: أنه لو لم تكن الإضافة محققةً لبطل أصلُ دليله، لأن مَبناه على إضافة الحكم إلى المشترك، فإذا منعه على تقدير صحة دعواه فقد لزم بطلان إضافة الحكم إلى المشترك، أو بطلان تحقق أحد الشيئين: الإضافة أو الحكم في الفرع. وإنما ذلك يُبطِلُ(١) دليله، وبيان ذلك أنه لا يخلو إما أن يتحقق أحدهما أو لا يتحقق، فإن تحقق أحدهما فإما أن تتحقق الإضافة أو لا تتحقق، [ق١٠٤] فإن تحققتْ بطل هذا المنعُ، وإن لم تتحقق فالإضافة غير

(١) الأصل: «بطل».

متحققة، فلا يصح الدليل، وإن لم يتحقق أحدهما فالمنتفي إما ثبوت الحكم في الفرع، وهو المدعى، فيلزم امتناع ثبوت المدعى، وإما الإضافة، فيبطل الدليل، فكيف يصح الجواب عن نقض معارضات الدليل بإبطال نفس الدليل؟ فعُلِمَ أن هذا المنع موجبٌ لبطلان الدليل، وهو قاطع.

الرابع: قوله: «بل لا تكون محققة لما ذكرتم من الدليل»، والخصم لم يذكر دليلًا كما بيّناه.

الخامس: أن الدليل الذي ذكره يمنع إضافةَ الحكم إلى المشترك، فإن صحَّ هذا الدليلُ بطلَ أصلُ دليل المستدل، وإن لم يصحَّ بطلَ قوله: «بل لا يكون كذلك»، أعني قوله: لا تكون الإضافة متحققة. وإذا بطل كون الإضافة [غير] متحققةً ثبت كون الإضافة متحققة، فعلم أن قوله: لا تكون الإضافة متحققة، على هذا التقدير كلام باطل.

السادس: أن تحقق أحدهما إما أن يكون مع جملة الأمور الواقعة واقعًا أو غير واقع، فإن كان واقعًا فمن جملة الأمور الواقعة تحققُ الإضافة لما مرّ، وإن كان غير واقع في جملة الأمور الواقعة فقد امتنع إما إضافة الحكم إلى المشترك أو الحكم في الفرع، وإذا بطلَ أحدُهما بطلَ دليلُه أو مذهبُه.

السابع: قوله: «ولئن منعَ فذلك مدفوعٌ بالضمّ، بأن نقول: المدعَى أحد الأمرين ابتداءً منضمًّا إلى ما ذكره من الدلائل» معناه: ولئن منعَ المعترضُ كون ما ذكر من الدلائل دالًّا على عدم الإضافة، على تقدير تحقق أحدهما، وهو الإضافة إلى المشترك أو[1] الحكم في الفرع، وهذا المنع قد تقدمَ

(١) الأصل: «و».

نظيرُه في التلازم وغيره، فإنه يقول: لا أُسلِّم أن ما ذكرت من الدلائل دالٌّ[1] على عدم الإضافة على التقدير الذي ادعاه المستدل: تقدير [تحقُّق] أحدهما. وهو منعٌ صحيح متوجه، وليس عنه جوابٌ يتحقق إلا بتقرير التقدير الذي ادعاه المستدلُ، ولو ثبت له ذلك التقدير لاستغنى عن هذا الكلام. وقد تقدم ذكر توجيهه.

وبيانه هنا أن يقال: ما ذكرتَه من الدلائل الدالة على عدم الإضافة إن كانت سالمةً عن المعارض أو راجحةً عليه فإنه يستلزمُ عدمَ الإضافة، لاستلزام الدليل السالم أو الراجح ثبوتَ مدلولِه، وعدمُ الإضافة يستلزم عدم الحكم في الفرع، لأن الحكم إذا لم يكن مضافًا إلى المشترك كان مضافًا إلى المختص، وحينئذٍ يمتنع ثبوته في الفرع لعدم المختص، كما مرّ تقريره، ولأن المقتضي له إما المشترك أو غيره، وغيرُه منفيٌّ بالأصل والمشترك بما ذكره، فيلزم [ق١٠٥] انتفاءُ الحكم فيه مطلقًا. ولأن المستدل إنما يُثبِت[2] الحكمَ في الفرع بالإضافة إلى المشترك، والخصمُ يمنع ثبوتَه مطلقًا، فلو جاز ثبوتُه في الفرع بدون الإضافة إلى المشترك كان على خلاف الإجماع، فما ذكرته من الدليل مستلزمٌ عدمَ الإضافةِ وعدمَ الحكم في الفرع، لكونِ الدليل دالًا على عدم الإضافة وعدم الحكم في الفرع، فلزم[3] تحقق أحد الأمرين مع انتفاء كل واحد من الأمرين، وذلك جمعٌ بين النقيضين وهو محال. وهذا المحال إنما لزم من كون الأدلة المانعة من الإضافة مانعةً على

---

(١) الأصل: «دالًا».

(٢) الأصل: «ثبت».

(٣) الأصل: «لزم».

تقدير ثبوت أحدهما، أعني الإضافةَ أو الحكمَ في الفرع، فيكون دلالةُ الأدلة على هذا التقدير مستلزمًا للمحال، وما يستلزم المحالَ فهو محالٌ، لوجوب امتناع الملزومِ عند امتناع اللازم، فعُلِمَ أن المنع منعٌ صحيحٌ ثابتٌ بالبرهان.

الثامن: قوله: «فذلك مدفوعٌ بالضم، بأن نقول: المدَّعَى أحدُ الأمرين ابتداءً منضمًّا إلى ما ذكرتم من الدلائل، أو نقول: المدعى أحدُهما على تقدير عدم أحدهما».

وحاصل هذا الكلام أن يقول المستدل: أنا أدَّعي ثبوتَ أحد الأمرين، وهو الإضافة إلى المشترك أو ثبوت الحكم في الفرع، منضمًّا إلى ما ذكرتم من الدلائل الدالة على عدم إضافة الحكم إلى المشترك، وإذا ادعيتُ ثبوتَ أحدهما منضمًّا إلى ما ذكرتم من الدلائل لم يصحَّ منعُ دلالة الدلائل مع ثبوت أحدهما، لأنه منعٌ لنفس المدَّعَى. أو يقول: المستدل: أنا أدَّعي أحدهما على تقدير عدم أحدهما، أي أدَّعي أحدَ الأمرين: الإضافة إلى المشترك على تقدير عدم الحكم في الفرع، أو أدّعي الحكم في الفرع على تقدير عدم الإضافة إلى المشترك.

واعلم أن نفسَ تفسير هذا الكلام وتصوّره يُبيِّن لك صحته من فساده، فهل سمعتَ بعاقلٍ قطُّ يَدَّعي دعوى بعضُها يَنقُض بعضًا وثبوتُها يوجب إبطالها، وكأنه قَصَدَ بهذا ترويجَ هذه العبارة على من لا يفهم معناها، لكنه يسمع: المدعى أحد الأمرين أو المدعى أحدهما على تقدير عدم أحدهما، فيحسب أن هذه دعوى صحيحة أو دعوى ممكنة الصحة، فإذا تَصَوَّر معناها عَلِمَ مقتضاها(١).

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «تناقضها».

فيقال له: قولك: «المدعى أحدُ الأمرين ابتداءً، منضمًّا إلى ما ذكرتم من نفي الإضافة إلى المشترك» نفي الحكم في الفرع بالإجماع والمناسبة والدوران والنافي لغير ذلك؛ وتسليم المستدل لذلك في أول استدلاله، فإذا ادعيتَ أحدَهما [ق١٠٦] بنفيِهما جميعًا فقد ادعيتَ الجمعَ بين النقيضين، لأنك ادعيتَ وجودَ أحد الشيئين مع انتفائهما جميعًا.

وكذلك أيضًا قوله: المدعى أحدهما على تقدير [عدم] أحدهما.

جوابه أن يقال: ثبوتُ أحدِهما على تقدير [عدم] أحدهما محالٌ وجمعٌ بين النقيضين، لأن أحدهما إن كان هو الإضافة إلى المشترك فلا يصح دعواه على تقدير عدم الحكم في الفرع، لأن وجوده مستلزمٌ للحكم في الفرع، فكيف يكون موجودًا ولازمه معدوم. وإن كان أحدهما هو الحكم في الفرع فهو مستلزم للإضافة إلى المشترك، فكيف يصحُّ دعوى وجودِه مع انتفاء لازمه؟ فحاصله أنهما متلازمانِ لما مَرَّ غير مرةٍ؛ فدعوى أحدهما على تقدير عدم أحدهما دعوى وجود الملزوم مع عدم اللازم، أو دعوى انتفاء اللازم مع وجود الملزوم، وذلك فاسدٌ بالضرورة كما عُرِفَ في التلازم.

التاسع: أن يقال: هَبْ أنك تدّعي أحدهما مع الانضمام إلى الدليل، أو تدّعي أحدَهما على تقدير عدم أحدهما، لكن مجرد الدعوى لا يُحِقُّ حقًّا ولا يُبطِل باطلًا، فلا نسلِّم ثبوتَ المدعى، فعليك إثباته، فإن أثبته بما ذكره من الكلام كان دورًا أو تسلسلًا، وهو باطل. وإن أثبته بغيره فقد احتاج إلى دليل ثانٍ يدل على الحكم في المسألة، وذلك انتقالٌ من دليلٍ إلى دليلٍ قبلَ تمام الأول، فيكون انقطاعًا، أو أن يكون معارضةً صحيحة للمعترض في معارضته ليسلم الدليل الأول، وهذا يكون مقبولًا. والفرق بين الانتقال

والمعارضة أن الانتقالَ يكون قبل ثبوت المقدّمات ولزوم الدليل منها، بل ينتقل إذا منع المقدمات أو عُورِضَ فيها إلى دليل مستقل. والمعارضة تكون بعد ثبوت المقدمات ولزوم الدليل منها، فيعارضه المعترض في المقدمة أو في حكم الدليل، فيعارض المعترض بدليل آخر، إمّا في نفس مقدماته أو بعد ثبوتها، ليسلم الدليل الأول، فإن الدليلينِ راجحانِ على دليل واحد إذا كانت متكافئةً في القوة.

العاشر: أن يُقال: قولك «المدعى أحدهما منضمًّا إلى الدليل المانع من الإضافة»، فذلك المانع من الإضافة إما أن يكون واقعًا في الواقع أو غيرَ واقع، فإن كان واقعًا فقد بطلت الإضافة إلى المشترك، فيبطلُ أصلُ الدليل، لأن ثبوتَ الحكم في الفرع لم تُثبته إلا بالقياس على الأصل بواسطة الإضافة إلى المشترك، وإن لم يكن واقعًا فقد ادعيتَ أحدَهما [ق١٠٧] منضمًّا إلى أمر غير واقع، فكأنك قلت: أدّعي دعواي إذا كانت الأمور التي ضممتُها إليها غير واقعة، وإذا كانت الضميمةُ غيرَ واقعة لزمَ عدمُ وقوع ملزومها وهو الدعوى، فتكون قد ادعيتَ أحدهما بتقدير كونهما غير واقعين، وذلك دعوى وجودِ الشيء بتقدير عدمه، وهو دعوى كون الموجود معدومًا، وهو دعوى المحال.

وكذلك يقال على قوله: «المدعى أحدُهما بتقدير عدم أحدهما». يقال: عدم أحدهما إن كان غيرَ واقع فقد ادعيتَ أحدَهما بتقدير غير واقع، وهو دعوى المحال كما مرَّ، وإن كان هذا التقدير واقعًا، وهو عدم أحدهما، فذلك المعدوم إن كان حكم الفرع فقد بطلَ أصلُ الدعوى، وإن كان الإضافة إلى المشترك فقد بَطَلتِ الإضافةُ إلى المشترك، فيبطلُ الدليلُ الذي ذكرتَه في

أول المسألة، فيثبت الانقطاعُ.

الحادي عشر: أنّا إذا سلَّمنا صحةَ الدعوى كان حاصلُها أنّا ندَّعي الحكمَ في الفرع على تقدير عدم الإضافة إلى المشترك، امتنع أن يكون المدَّعى هو الإضافة إلى المشترك، فيكون هو الحكم في الفرع، ونحن نسلِّم أن يُدَّعَى ذلك لكن [لا تُقبل دعواه] بغير دليل، فإن استدل بالقياس المذكور كان دورًا، وإن استدل بغيرِهِ فذاك دليلٌ مستقل، وذلك انقطاعٌ عن إتمام الدليل الذي استدلَّ به.

الثاني عشر: أنه إذا ادعى هذه الدعوى فقد رجع عن دعوى الإضافة إلى المشترك عينًا، وذلك يُبطِلُ دليلَه.

واعلم أنك إذا فهمتَ حقيقةَ كلامه فلك أن تتصرفَ بالأدلة الدالة على فساده، وتُخالفَ بين تركيباتها، حتى يُمكِنك أن تذكر وجوهًا كثيرةً من صور الاستدلال وأنواعه، الدالة على فساد هذا الكلام الذي قد عُلِمَ فسادُه بالضرورة. فإن ما عُلِمَ صحتُه أو فسادُه بالضرورة لم يمتنع أن تكونَ هناك أدلةٌ تقتضي صحتَه أو فسادَه، بل الواقع كذلك، فإنّ تواردَ الأدلة على المعلومات واقعٌ في الموجودات. لكن قد يقال: الدليل لا يُحتاج إليه، وقد يقال: بل فيه فوائد، وهو خُطور المدلول بالبالِ عند ذهولِه عن حقيقةِ التصور وعن سائرِ الأدلة، والاستدلال بها على من عَسَى ذِهنُه يَقصُرُ عن درك الحقيقة، أو من يَنفِي الحقيقةَ جدالًا وعنادًا، إلى غير ذلك من الفوائد. ومدارُ إبطالِه هنا على الملازمة بين الإضافة إلى المشترك وبين ثبوت الحكم في الفرع كما قدمناه، وعلى أن الدليل الذي شرعَ فيه قد [ق١٠٨] بطلَ، وصَار مُدَّعيًا محضًا.

قال الجدلي[1]: (**ولئن قال: العدم في المتنازع مما يستلزم عدمَ كل واحد مما ذكرتم، والدليل [دلَّ] على العدم[2]، فيتحقق هو أو ملزومٌ من ملزوماتِ عدم كل واحدٍ منهما. فنقول: الوجوب في المتنازع مما يستلزم أحدَهما قطعًا، فالدليل دلَّ على الوجوب، فيتحقق هو أو ملزومٌ من ملزوماتِ أحدِهما كما ذكرتم**).

هذا أيضًا دعويانِ من نمط تلك الدعاوى، إلا أن العبارة تغيرت. وحاصلهُ أن المعترض قال: عدم الحكم المتنازع فيه يستلزم عدمَ الإضافةِ إلى المشترك وعدمَ الحكم في الفرع، لأن الحكم إذا عُدِمَ فقد عُدِمَ الحكمُ في الفرع بالضرورة، وعُدِمت الإضافةُ إلى المشترك، لأنه يمتنع اجتماعُ الإضافةِ إلى المشتركِ وعدمِ الحكم في الفرع، إذ لا معنى لإضافة الحكم إلى المشترك إلا وجود الحكم معه، ولا يجوز أن يقال: تخلَّفَ عنه لمانعٍ، لأن المشترك هو ما يشترك فيه الصورتانِ من المقتضي للحكم وعدم المانع منه، ويمتنع أن يُضافَ الحكمُ إلى ذلك ويكون معدومًا عن محلِّه، فإذا كانت الإضافة إلى المشترك موجودةً أو أدلتُه موجودة، لزمَ تخلُّفُ المعلولِ عن علَّتِه والمدلولِ عن دليله لا[3] لمانع، وهو باطل بالضرورة والإجماع، ولأن الحكم إذا عُدِمَ لم يبقَ[4] عليه دليلٌ خالٍ عن معارضةٍ راجحةٍ، ولا علةٌ خاليةٌ عن معارضة، إذ لو كان عليه علةٌ أو دليلٌ راجحٌ لما عُدِمَ. وعَدَمُ الأدلةِ

---

(١) «الفصول» (ق٥ ب).

(٢) في «الفصول»: «دل عليه».

(٣) الأصل: «إلا». والمثبت يقتضيه السياق.

(٤) الأصل: «لم يبقى».

والعلل الراجحة يُبطِلُ ما ذكره المستدلُّ من الإضافة الموجبة ثبوتَ الحكم في الفرع، ولأنه يقتضي الإضافةَ بالأدلة النافية السالمة عن معارضةِ اتحادِ الأصل والفرع في الحكم.

ثم قال: والدليل قد دلَّ على عدم الحكم المتنازع فيه من النصوص النافية وغيرها، فيتحقق هو، وهو عدم الحكم في الفرع أو ملزومٌ من ملزوماتِ عدم كلٍّ واحدٍ منهما، لأنّ عدمَ الإضافة إلى المشترك وعدمَ حكم الفرع كلٌّ منهما لازمٌ لعدم الحكم المتنازع فيه، فإنَّه إذا عُدِمَ الحكمُ المتنازعُ فيه فقد عُدِمَ حكمُ الفرع وعُدِمَت الإضافةُ إلى المشترك، فإذا تحققَ عدمُ الحكم المتنازع فيه فأحد الأمرين لازمٌ، وهو إما أن يتحقق عدمُه أو يتحقق ملزومٌ من ملزوماتِ عدم كل واحدٍ منهما، وذلك الملزوم هو عدمُ الحكم المتنازع فيه بعينه، فإنه ملزومٌ لعدم الحكم في الفرع وملزومٌ لعدم الإضافة إلى المشترك. أو يقول: فهو [ق١٠٩] ملزوم من ملزوماتِ عدم كل منهما، سواء كان نقيضَ الحكم أو ما يُساوي النقيضَ أو ضدَّ الحكم أو ما يُنافيه. أو يقول: يتحقق عدمُ الحكم في الفرع أو لوازِمه، ومن لوازمه عدمُ كلٍّ منهما. أو يقول: يتحقق الملزوم أو اللازم، وإذا تحقق ما هو مستلزمٌ لعدم كل منهما تحققَ لازمُه، وهو عدمُ كلٍّ منهما، وإذا عُدِمَ كلٌّ منهما بطلَ دعوى وجودِ أحدهما، لامتناع اجتماع النقيضين. فتبيَّن أنه إذا عُدِمَ الحكمُ المتنازعُ فيه فلا بُدّ أن يتحقق هو أو ملزومٌ من ملزوماتِ عدمِ كلٍّ منهما، فيتحققُ عدمُ كلٍّ منهما.

واعلم أن هذا الكلام دعوى عاريةٌ، ليس فيها زيادةٌ على الدعاوى الماضية سوى تغييرِ العبارة وتطويلها بغير فائدةٍ، وسلوكِ الطريق المُعْوجَّةِ المنكوسة،

وما مثل هذا إلّا مثل من قيل له: أين أذنك[1] اليسرى؟ فوضعَ يدَه اليمنى فوق رأسِه، ثم نزلَ بها إلى أذنه، وترك أن يوصلها إليها من تحت ذَقَنِه؛ ومثل مَن سلك ما بين فُرضَتَي القوس على ظهره دون وتره، ومثل مَن أراد أن يذهب من الشام إلى مكة، فذهب إلى أرمينية، ثم من أرمينية إلى الصين، ومن الصين إلى الهند، ومن الهند إلى اليمن، ومن اليمن إلى الحجاز. بل مثل مَن رَحَلَ إلى العُلا ثم رجع إلى تبوك، ثم ذهب إلى العُلا ثم رجع إلى مَعَان، ثم ذهب إلى العُلا ثم رجع إلى دمشق، ثم ذهب إلى العُلا، كلما طالَ سفرٌ رجع القهقرى حتى يرجع من حيث بدأ. أو مثل من قال: إن كان فلان وُلِدَ له مولودٌ فهو أبو ابن أبي المولود، أو فهو والدُ ولدِ والدِ المولود، أو مثل من قال: إن كان النهار موجودًا فملزومٌ من ملزوماتِ وجودِه مستلزمٌ لعدم نقيضِه، وقد تحقق الملزوم وهو عدم النقيض، فيتحقق ملزومُه وهو ملزوم وجود النهار، فيتحقق ملزوم وجود النهار، فيتحقق وجود النهار، فيتحقق ملزومه، فيفيد هذا الدليل العظيم أنه إن كان النهار موجودًا فهو موجود، يا لها فائدةً جليلة!

ثم فيه زيادةُ قبحٍ على ما تقدم من وجوه:

أحدها: قوله: «العدم في المتنازع مما يستلزم عدم كل منها»، فيقال له: العدم في المتنازع إما أن يكون مسلَّمًا لك أو أنت مستدلٌّ عليه، وأيُّهما كان فإذا ثبتَ استغنيتَ عن القدح في دليل المستدل، فإن مقصودك إنما [هو] إبطالُ ما ادعاه، فإذا أثبتَّ نقيضَ مُدَّعاه فهذا غاية الإبطال.

الثاني: أن قولك: «والدليل دلَّ على العدم» تَعني به دليلًا ذكرتَه، أو الدليل في نفس الأمر، أو دليلًا تذكره؟ فإن عنيتَ شيئًا تقدمَ فليس فيما تقدم

---

(١) الأصل: «ايدك»!.

ما يقتضي عدمَه، وإن عنيتَ الدليل [ق١١٠] في نفس الأمر لم نُسلِّم ذلك، فإنّا لا نُسلِّم أن في المسألة نصًّا ينافي الوجوب، وإن عنيتَ دليلًا تذكره فلم تذكره، ثم لو ذكرتَه كنتَ قد ذكرتَ دليلًا، فأنت تريد إبطال دليل المستدلّ بإثبات نقيضِ مُدَّعاه فتكون قد منعتَ مقدمته التي استدل بها بإثبات نقيض ما ادعاه من الحكم المتنازع فيه، وذلك غير مقبول، لأنه غَصْبٌ.

فإن قال: إنما استدللتُ على ذلك بعد فراغه من الدليل.

قيل: لم يذكر دليلًا مستقلًّا على نفي الحكم، وإنما مَنَعَه مقدمةَ الدليل، وعارضَه فيها بما يدل على بطلان الحكم المتنازع فيه، وهذا عَينُ الغَصْب.

الثالث: أن قوله: «العدم في المتنازع مما يَستلزم عدمَ كل واحدٍ مما ذكرتم، والدليل دلَّ على العدم، فيتحقق هو أو ملزومُ عدمِهما».

قلنا: إن صحّ قيام الدليل على العدم فهو مستلزمٌ عدمَهما، فأنت مستغنٍ عن تحقق ملزوم عدمهما، لأن المقصود من تحقق ملزوم العدم الاستدلال به على تحقق لازمه، وهو العدم أعني عدمَهما، وإذا كان لا يثبتُ ذلك إلا بالدليل على تحقق عدمهما الذي هو لازم قيام الدليل على عدم الحكم المتنازع فيه، فأنت تُثبِت المدلولَ بما لا يثبت إلا بعد ثبوت المدلول، حيث أثبتَّ عدمَهما بتحقق ملزومه الذي يُحقِّق عدمَ ملزومهما، وتحقُّقُ عدم ملزومِهما أعني ثبوتَه وحصولَه إنما أثبتَّه بثبوت ملزومه، وهو عدم الحكم المتنازع فيه، فإنه إذا تحقق عدمُ الحكم فقد تحققَ عدمُ ملزوم عدمهما، وإذا تحققَ عدمُ ملزوم عدمِهما تحققَ لازمُه وهو عدمهما، وإذا تحققَ عدمُهما تحققَ عدمُ الحكم. فأنت أثبتَّ عدمَ الحكم بمقدماتٍ لا تَثْبُتُ إلا بعدَ عدمِ ثبوتِ الحكم، وهذا من أقبح المصادرات.

وحاصله أنه ذكر عَدمين لا حاجة إليهما، فإنه زعم أن الدليل دل على [عدم] الحكم المتنازع فيه، ثم جعل عدم الحكم المتنازع مستلزمًا لعدمِ الأمرين، وهما الإضافة إلى المشترك والحكم في الفرع، وجعلَ عدمَ الأمرين مستلزمًا لعدم الحكم. ولو كان الدليل دلَّ على عدم الحكم المتنازع فيه لم يحتج إلى أن ينفيه بواسطةٍ تنفيها لكونها تَنتفي بانتفائه، فإن الاستدلال على الشيء بنفسه لا يجوز، فكيف الاستدلالُ عليه بما لا يَثبتُ إلا بعدَ ثبوتِ المستدَلِّ عليه؟

الرابع: قوله: «فيتحقق هو أو ملزومٌ من ملزوماتِ عدمِ كلٍّ منهما».

قلنا: إن أردتَ بالملزوم هو نفسه كان التقدير: يتحقق هو أو هو، فإن قيل: فيتحقق هو، وهو ملزوم من ملزومات عدم كل منهما كان أجود. وإن أردتَ بملزوم من ملزومات العدم [ق١١١] غيرَه، فذلك لا يكون ملزومًا إلا بواسطة هذا، فيكون التقدير: فيتحقق هو أو اللازم من لوازمه التي تستلزم عدمَ كلٍّ منهما، ومعلومٌ أن لازمه تابعه، وقد يجوز انفكاكه عنه، فإذا ردَّد الكلامَ أوهمَ جوازَ حصولِ لازمه بدونه، وهو غير جائز.

الخامس: قوله: «والدليل دلَّ على العدم، فيتحقق هو أو ملزوم من ملزومات عدم كلٍّ منهما» لفظ مشترك، فإن حرف «أو» للترديد يقتضي أحد الشيئين، ولو دلَّ الدليلُ على عدم الحكم لتحقق عدم الحكم وما يستلزم عدم كلٍّ منهما، لأن عدم الحكم يستلزم عدم كل منهما، فإذا كان عدم الحكم وعدم ملزوم عدم كل منهما يتحققان إذا عُدِمَ الحكمُ كيف يصح أن يُجعلَ اللازم أحدهما؟ وما هذا إلّا بمثابة أن يقال: إن كان زيدٌ أبا عمرو فزيد ابن أبي عمرو أو أبو عَمرو.

فإن قال: هذه القضية مانعة الخلو لا مانعة الجمع، أي إنه لا يخلو من عدم الحكم أو عدم ما يستلزم عدمهما.

قلنا: والقضية التي تمنع الخلو من الأمرين لا يصح استعماله حتى يكون العلم بامتناع خلو أحدهما لدليلٍ غير امتناع خلو الآخر، كفى إقامة الدليل على امتناع خلو الملزوم، وهنا إنما يعلم تحقق عدم ما يستلزم عدمهما بتحقق عدم الحكم، فكيف يجعل قسيمًا لامتناع الحكم؟ وهذا حكم ظاهر لمن فهِمَه. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

ثم إن الجدلي عارَضَ الدعوى بالدعوى مع ما ذكرناه من الكلام الضائع(١)، فقال: «فنقول: الوجوبُ في المتنازع مما يستلزمُ أحدَهما قطعًا، فالدليل دلَّ على الوجوب، فيتحقق [هو] أو ملزومٌ من ملزومات أحدهما». وهذا مثل الذي قبله، فإن الدليل إذا دل على الوجوب من نص أو قياس أو نحوه، فإن الوجوب يستلزم الحكمَ في الفرع أو الإضافةَ إلى المشترك، بل يستلزمهما جميعًا، وإذا كان كذلك فقد تحقق الوجوب، وهو مستلزم أحدَهما، فيتحقق ملزومٌ من ملزومات أحدهما، نحو إرادة الوجوب من النصوص، أو ملزومية وجوب الأصل لوجوب الفرع أو مداريته، كما قيل في السؤال، وأيُّهما كان يلزم الوجوب.

وهذا الكلام بعد تحقق دليل الوجوب صحيح، إلا أنه تطويل ركيكٌ كما تقدم سواء، فقد عاد الأمرُ إلى مقابلة الدعوى بالدعوى، حتى إن السائل يقول في آخر ذلك: ما ذكرتُه راجحٌ، لأنه متعددٌ تعددًا كثيرًا لأنه عدمي، والأمر العدمي لا يفتقر إلى غيره، فيتحقّق على تقدير وجود الغير وعدمه،

---

(١) الأصل: «للضائع».

بخلاف الوجودي فإنه يقف على وجود السبب والمحلّ والشرط ونحو ذلك من الأمور اللازمة، فيقولُ المستدل: ما ذكرتُه راجحٌ، لأنه متعددٌ في الدعوى بالنسبة إلى [ق١١٢] الملزوم الواحد، وبالنسبة إلى الملزومات المتعددة والدلائل المتعددة عليها، فإن كل واحد من ذلك يستلزم الوجوبَ، ولأن لزوم الوجوب عما ذكرناه من الملزومات يُعطي(١) عدم الوجوب فيما ذكرتم.

وحاصله أن المعترضَ رجَّحَ تحققَ الحكم العدمي بأنَّ تحققَه أيسرُ لعدم توقفه على أمور وجودية، والمستدلُّ رجَّح الوجوديَّ بأن الأسباب المقتضية له أكثر، واقتضاؤها أقوى، فالحكم العدمي يسير في نفسه، لكن أسبابه كثيرةٌ قوية، فيكادان يتعادلان من هذه الجهة.

واعلم ـ أصلحك الله ـ أن الدعاوي إذا تعدَّدت لم ينفع تعدُّدها أن يكون الدليلُ على كلٍّ منها غيرَ الدليل على الأخرى، لأن الدليل الواحد إن صحَّ صحَّت تلك الدعاوي، وإن لم يصحَّ لم يصحَّ شيءٌ منها، فلا فرق بين اتحادها وتعددها.

واعلم أن الدعاوي إذا كانت متلازمةً فإن ما صحَّح الملزومَ صحَّح اللازمَ، وما أبطلَ اللازمَ أبطلَ الملزومَ، فصارت المراتبُ ثلاثًا:

أحدها: أن يتعدد الدليل بتعدد الدعوى، سواءٌ تلازمت أو لم تتلازمْ، وهذا الذي لا شكَّ فيه.

الثاني: أن يتعددَ من غير تلازمٍ من أحد الطرفين، والدليل واحدٌ، وهذا

(١) الأصل: «تطعي».

نادر، بأن يدل على الدعوى بوجهٍ وعلى الأخرى بوجهٍ.

والثالث: أن يتعددَ، وتكونَ إحداهما من لوازم الأخرى مع اتحاد الدليل، وهو أكثر ما يستعملُه المموِّهونَ، وليس هو من طرق المحققين، وربما نذكره إن شاء الله في موضع آخر.

وقد ظهر بما بيناه أن المستدلَّ لم يُقِم دليلًا صحيحًا، وأن أكثر أَسوِلة المعترض وأجوبة المستدلّ باطلةٌ، وذلك يُوجِبُ أن كلًّا منهما منقطع، فإن من احتجَّ بما لم يُفِد فهو منقطع، ومن أورد ما لا يقدح فهو منقطع، لكن في تفاصيل الكلام قد يحصلُ من المستدلِّ أجوبةٌ صحيحة من ذلك المقام، ومن المعترض أسوِلةٌ قادحة كما بيناه، لكن ذلك كله مبنيٌّ على أصلٍ غير صحيح كما تقدم، فلهذا حكمنا بانقطاع كل منهما.

وإنما ذكرتُ هذا لأن بعض الطلبةِ قال: أُحِبُّ أن تذكر لي في آخر كلامك مَن فَلَج بالحجة من المستدل والمعترض، فذكرتُ ذلك، لأن الجدل الباطل لا يُفلِحُ فيه مَن سَلكَه استدلالًا وسؤالًا وانفصالًا، فإن من استدلَّ بالباطل فهو مُبطِلٌ، ومن ردَّ الباطلَ بالباطل ولم يُبيِّن أن الدليل باطل فهو مُبطِلٌ، ومن أجابَ عن الباطل بباطلٍ ولم يُبيِّن أن السؤالَ باطل فهو مُبطِل، وكلُّ مبطلٍ فإنه يكون منقطعًا إذا بُيِّن بطلانُه. والله أعلم.



(فصل ثم القياس قد يكون مخصصًا)[1]

اعلم أنه لا بدَّ من مقدمتين:

إحداهما: أن تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس مسألةٌ مشهورة، والخلاف فيها مشهورٌ قديمًا وحديثًا بين الفقهاء والمتكلمين على أقوال:

أحدها: أنه يجوز، وهو قول [ق١١٣] المالكية أو أكثرهم وأكثر الشافعية وإحدى الروايتين عن أحمد وقول كثيرٍ من أصحابه.

والثاني: لا يجوز، وهو قول بعض الشافعية والحنبلية، وروايةٌ عن أحمد وطوائف من المتكلمين.

والثالث: الوقف، وهو قول الواقفية، وقد رُوي عن أحمد ما يدلُّ على ذلك.

والرابع: إذا كان العموم مخصوصًا بدليلٍ يجوز نسخُ العامِّ به جازَ تخصيصهُ بالقياس، وإلّا فلا، وهو المشهور عن الحنفية.

ثم من المجوِّزين من لا يرى التخصيص إلا بالقياس على الصورة المخصوصة بالنص، وهذا هو المشهور عند أهل الطريقة الجدلية، وهو الذي يسمونه قياس التخصيص.

والخامس: أنه يجوز تخصيصُه بالقياس الجلي دون الخفي، وهو قول طائفة من الشافعية. والجليُّ قد قيل: هو القياس في معنى الأصل، وما نُصَّ

---

(١) «الفصول»: (ق٦أ). وانظر «شرح المؤلف»: (ق٦٦أ- ٧١أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق٦٢ب- ٦٥ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق٥٩ب- ٦٤أ).

على علته، وما كان أولى بالحكم من الفرع. وعلى هذا التفسير فلا يختلف الفقهاء الذين يَخُصُّون العمومَ بخبر الواحد أنهم يخصُّونه بمثل هذا القياس، فإن أكثرهم عندهم هذا من باب دلالات اللفظ دون القياس. وقيل: إن الجلي هو قياسُ المعنى، وهو القياس المناسب ونحوه، دون قياس الشبه، وعلى هذا التفسير فيُجعَل هذا التفريق قولًا رابعًا.

واعلم أن من نظر في مآخذِ الأحكام ودلالات الأدلة عليها: الظواهرِ والأقيسةِ من كلام الشارع تارةً، ومن المعاني المعقولة أخرى، عَلِمَ يقينًا أنه في بعض المواضع يُقطَع برجحانِ العموم، وفي بعضها يقطعُ برجحان القياس، فإن العمومَ أعلاه ما احتفَّ من القرائن ما دلَّ على أن مقصودَ الشارع به العموم، واتّحدتْ أفرادُه، وانضمَّ إليه عمومٌ عقلي. ثم ما تخلَّفَ عنه بعض هذه الأفراد، مثل أن يكون مجرَّدًا عن القرائن المقوية. ثم ما اقترنَ به قرائنُ تُوهن عمومَه وإن لم تَمنع الاحتجاجَ به، كالعموم الخارج على سبب. ثم العموم الذي لم يُقصَدْ به قصد العموم وإنما سِيْقَ الكلامُ لشيء آخر، إن جعل حجةً عند السلامة عن المعارض، كقوله: «**فيما سَقَتِ السَّماءُ العُشرُ، وما سُقِي بالدَّوالي والنَّواضِح نصفُ العُشر**»(١)، حيث قصد به بيان قدر المُخْرَج لا بيان أنواع ما تجب فيه الزكاة.

وكذلك القياس على مراتبَ: أعلاه قياسٌ عُلِمَت علتُه بنص أو إيماءِ نص أو إجماع، والقياس في معنى الأصل، وهو قياس لا فارق وقياس

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٤٨٣)، وأصحاب السنن: أبو داود (١٥٩٦)، والترمذي (٦٣٥)، والنسائي: (٥/ ٤١)، وابن ماجه (١٨١٧) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

الأَولى، ثم القياس الذي عُلِمَتْ مناسبةُ الوصفِ فيه بالتأثير والاعتبار ونحو ذلك، ثم أقيسة الدلالة، ثم أقيسة الشَّبه، ثم الطرديات إن اعتُقِدتْ حجةً.

[ق١١٤] إذا علمتَ هذا الترتيبَ فالقول المجمل: إن قَويَّ العمومِ مقَدَّمٌ على ضعيف القياس، وقويّ القياسِ مقدَّم على ضعيف العموم، فإن تعارَضَ قويان وضعيفان فبحسب قوتهما وضعفهما، وهو كما لو تعارَضَ عمومانِ أو قياسان(١)، ولكل مسألةٍ ذَوْق(٢) خاص.

ولما اتسعتْ دلالاتُ الظواهر والأقيسة قال الإمام أحمد: ينبغي للمتكلم في الفقه [أن] يجتنب هذين الأصلينِ المجملَ والقياسَ. وقال: أكثر ما غَلِطَ الناسُ من جهة التأويل والقياس. يعني بالمجمل العامَّ والمطلقَ ونحوَ ذلك، فإن تسميةَ العام والمطلق مجملًا عرفٌ معروفٌ في لسان الأئمة، وهو على وفق اللغة، يقال: أجملتُ الحسابَ: إذا جمعتَه وضممتَ بعضَه إلى بعض حتى يصير جملةً واحدةً. فالعامُّ يَجمع أفرادَه، وتسميتُه مجملًا أظهر من تسمية المبهم الذي لا يبين المراد من لفظه مجملًا، وفي عرف المتأخرين لفظ المجمل يقع على هذا وعلى هذا، وأكثر ما يستعملونه فيما لم يتبين مراده من لفظه. أراد الإمامُ أنه ينبغي له أن يتوقى المسارعةَ إلى الحكم بأحد هذين الأصلين قبلَ الفحصِ والبحثِ عما يُعارِضُه ويُقوِّيه، فإن أكثر الغلط في الأصول والفروع إنما وقعَ من جهة التأويل، وهو الاستنباط من الظواهر، ومن جهة القياس، وهو البحث عن المعاني من غير نصوصٍ قاطعةٍ للاحتمال.

---

(١) الأصل: «عارض عمومان أو قياس»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) الأصل: «دون»!

هذه مقدمةٌ لا بدَّ من التنبيه عليها.

المقدمة الثانية: أن العام المخصوصَ دليلٌ فيما عدا صورة التخصيص عند جماهير السّلف والخلف من الطوائف كلِّها، وذهبَ بعض الحنفية إلى أنه ليس بحجة. وعلى القول الأول فإذا كان بعضُ الصور يُماثِل الصورةَ المخصوصة فقد تعارَضَ العمومُ المخصوصُ والقياس المختص، فإن كانت الصورة الأخرى مساويةً للصورة المخصوصة في المعنى الذي خُصَّتْ لأجله ظَهَرَ هنا ترجيح القياس على تناول العموم، وإن كانت مَقِيسةً على غير الصور المخصوصة فقد تعارَضَ قياسٌ مختص وعمومٌ مخصوص، فإن كان القياس قويًّا رجحناه وإلا فلا.

واعلم أن أكثر ما يستعملون القياس المخصِّص في جواب المعارضة لأن المستدلَّ إذا أثبتَ الحكمَ بدليل، فعُورِضَ بعموم يُناقِضُ دعواه، قال: قد خُصَّتْ منه صورةُ الإجماع، فأخصُّ منه صورةَ النزاع بالقياس عليها. وربما استدلَّ بقياس إحدى الصورتين على الأخرى ابتداءً، فإذا عُورِضَ بالعموم قال: قد خُصَّ منه الأصلُ المَقِيسُ عليه، فيُخَصُّ منه الفرع.

قال المصنف(١): **(القياس قد يكون [ق١١٥] مخصصًا، كما يقال في مسألة شرائط الإحصان جوابًا عن النصّ العام، كقوله عليه السلام: «الثيّبان يُرجَمان»(٢)، أنه خُصَّ عن النص موضعُ الإجماع، وهو ما إذا ظهر زناه بشهادة أهل الذمة على معنى عدم إرادته منه، مع تناول اللفظ إياه، كذا صورة النزاع بالقياس عليه، لأن التخصيص ثمة إنما كان لدفع ضرر وجوب الرجم**

(١) «الفصول» (ق٦أ). وهذه الفقرة في «الفصول» فصلٌ مستقل.

(٢) سيأتي الكلام على الحديث (ص٢٠٨- ٢٠٩).

بالمناسبة، إلى آخر ما مرَّ في فصل القياس سؤالًا وجوابًا).

اعلم أن المختار أن النص إذا خُصَّتْ منه صورةٌ جاز أن يُلْحَق بها في التخصيص ما شاركَها في معناها، وهؤلاء الجدليون أصحاب هذه الطريقة لا يستعملون من الأقيسة المخصّصة إلا هذا، وهو قول أكثر الحنفية، فمن أحبَّ المناظرةَ العلمية فله أن يقول: لا أسلِّم جوازَ التخصيص بالقياس أصلًا، لحديث معاذ[1] إن كان ممن ينصر هذا القول، وإن كان ممن ينصرُ الجوازَ مطلقًا فله أن يقول: أنا أَخُصُّ منه[2] صورة كذا وكذا، وإن لم يكن قد خُصَّ منه شيءٌ، لأن القياس حجة شرعية دالة على خصوص الحكم بنفسه، فيجب تقديمه على العموم، كما يجب [تقديم] خبر الواحد، لأن تقديمَ العموم يقتضي إبطال القياس بالكلية، وتقديم القياس يَبقى معه العملُ بالعموم فيما عدا صورة التخصيص، والجمع بين دليلينِ أولَى من إلغاء أحدهما.

ومن قال بقياس التخصيص دون سائر الأقيسة ـ وهم الحنفية وهؤلاء الجدليون ـ قال: العامُّ قبل التخصيص نصٌّ في أفراده، حقيقةٌ في مسمَّاه وآحادِه، لأنه متناولٌ لكل واحدٍ بعمومه، ولم يُعارِض عمومَه في شيء من الأفراد نصٌّ، ولا إجماعٌ يخالفه، فلا يجوز أن تُعارَض نصوص الكتاب والسنة بالأقيسة. أما إذا خُصَّ فقد صار مجازًا، وبطلَ الاحتجاجُ به عند

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٢٣٠، ٢٤٢)، وأبو داود (٣٥٩٣) والترمذي (١٣٢٨) من طرقٍ عن شعبة عن أبي عون الثقفي عن الحارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص عن معاذ. قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل. وانظر تفصيل الكلام عليه في «الضعيفة» (٨٨١).

(٢) الأصل: «عنه».

بعض الناس و[ضعُف] عند الباقين، فإنّ المتكلم قد علمنا أنه لم يُرِدْ به الاستغراقَ، وإلّا لما خُصَّ منه شيءٌ، فإذا كان لم يُرِدْ به الاستغراقَ جاز أن تكون هذه الصورةُ من جملة ما لم يُرِدْه، وجاز أن تكون من جملة المراد، فإذا لم يعارض فيها قياس كان المقتضي ـ وهو عموم اللفظ ـ قائمًا من غير معارضٍ، فيعمل عملَه. أما إذا عارضَ فيها قياس فإن المقتضي لإرادتها قد عارضه معارضٌ وهو القياس، وترجَّح هذا المعارض بالعلم بعدم إرادة العموم من هذا اللفظ، فصار راجحًا. ومن حقَّقَ الطريقةَ التي أومأنا إليها في صدر الكلام عرفَ الحقَّ من الباطل، وأمكنَه تقريرُ رجحانِ القياس على العموم الضعيف وبالعكس، وليس هذا موضعَ استقصاءِ الكلام في ذلك.

ونحن نتكلم على تقدير تسليم قياس التخصيص، إما وحدَه أو هو وغيره، ونبيِّن أن هذا المجادل لم [ق١١٦] يستعمل صحيحَه وإنما استعملَ فاسدَه، كما تقدَّم في استعمالِه أصلَ القياس. وذلك أن الإسلام ليس شرطًا في الإحصان الموجب للرجم عند فقهاء الآثار من الشافعية والحنبلية ونحوهم، وهو شرط عند فقهاء الأمصار من الحنفية والمالكية. وأما سائر الشروط من مساواة المتجامعين في الإحصان، ففيه خلاف وتفصيل ليس هذا موضعه.

فإذا احتجَّ من يقول بوجوب الرجم على الكافر أو على الحرِّ المتزوج بأمَةٍ بقوله ﷺ: «**الثيبانِ والبكرانِ يُجلدانِ ويُرجَمانِ**»، وهذا اللفظ ليس هو مشهورًا[1] في كتب الحديث، وأظنه قد رُويَ من حديث أُبي بن كعب[2]،

---

(١) الأصل: «مشهور».

(٢) أخرجه من حديثه أبو نعيم في «مسانيد أبي يحيى فراس» (ق٩١أ) والديلمي في =

وإنما الذي رواه مسلم في «صحيحه»[1] عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: «**البِكرُ بالبِكر جَلْدُ مائةٍ وتغريبُ عامٍ، والثيبُ بالثيب جَلْدُ مائةٍ والرجمُ**». وفي «الصحيح»[2] أيضًا عن عمر وغيرِهِ: أنه كان فيما أُنزِل من القرآن «**الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتةَ نكالًا من الله والله عزيز حكيم**»، فنُسِخَ لفظُه وأُبقيَ حكمُه باتفاق الفقهاء أهل السنة، للنصوص الكثيرة عن النبي ﷺ في رجم الثيب، التي ليس هذا موضعها.

فإذا احتجَّ المستدلُّ بأحد الألفاظ الثلاثة، قال له المعترض: خصَّ عن النص موضع الإجماع، وهو ما إذا شهد عليه أهل الذمة إلى آخر التقدير. وكذلك لو استدل ابتداءً على عدم الرجم بدليل ذكره، فيعارضه السائل بالنص العام المقتضي للوجوب، فإن المستدل يقول: خصّ عنه صورة الإجماع، فيخص صورة النزاع بالقياس. والكلام فيه كالكلام في القياس المثبت للوجوب ابتداءً سؤالًا وجوابًا، إلا أنه يُبدَل لفظ الوجوب بلفظ المخصص.

واعلم أنهم يُورِدون على القياس المخصوص ما لا يصحُّ من الأسولة، فنذكره ونُبيّن حاله، وذلك أن المخصص إذا قال: خُصَّتِ الصورةُ الفلانية، فكذلك [هذه] الصورة بالقياس عليها، لأن التخصيص هناك إنما كان تحصيلًا للمصالح المتعلقة بالتخصيص بشهادة المناسبة، فيجب ثبوت

= «مسند الفردوس» (٢/ ٧٠) بلفظ: «الثيبان يُجلدانِ ويُرجَمان، والبكران يُجلدانِ ويُنفَيانِ». أفاده الألباني في «الصحيحة» (١٨٠٨) وصححه.

(١) برقم (١٦٩٠).

(٢) البخاري (٦٨٣٠) ومسلم (١٦٩١) دون ذكر لفظ الآية. وهو في «الموطأ» (٢/ ٨٢٤) وابن ماجه (٢٥٥٣) وغيرهما.

التخصيص في هذه الصورة تحصيلًا لتلك المصلحة= قالوا له: لا نُسلِّم وجودَ المناسبة في صورة الإجماع، لأن المناسبة هي مباشرةُ الفعلِ الصالح لحصول مطلوب، والتخصيصُ ليس بفعلٍ، لأنه عدم إرادة الصورة المخصوصة من اللفظ الشامل لها، والعدم لا يكون فعلًا، فلا تتحقق المناسبةُ فيه، لأنها إنما تتحقق في الأفعال.

والجواب عن هذا من وجوه:

أحدها: أن التخصيص يضاف إلى الشارع تارةً وإلى العبد أخرى.

أما [ق١١٧] الأول فكأن يقال: خَصَّ الشارعُ الصورةَ الفلانية من عموم القول الفلاني، أو خَصَّتِ الآيةُ أو الحديثُ الصورةَ الفلانية، فيضاف إلى كلامه وقوله.

وأما الثاني فمثل أنِ يقال: خصصنا هذا العموم بكذا.

وكلاهما وجودي.

أما إن أريد به الثاني فظاهر، لأن المكلف يُخرِج تلك الصورة من العموم، ويعتقد ويقول: إنها ليست مرادةً، وقولُه واعتقادُه عدمَ الإرادة أمرٌ وجودي. وعلى هذا التقدير فالمناسبة متحققة في فعله، بمعنى أن الله أمره بهذا التخصيص تحصيلًا لتلك المصلحة، والأمر بالتخصيص أمر وجودي. وهذا ظاهر، فَلنا أن نُقِرَّ التخصيصَ بهذا. وهذا جواب مستقل.

وأما إن أريد به الأول فالتخصيص أزالَ القول العام أو الخطاب بالقول العام، مع عدم إرادة[1] الصورة المخصوصة، وهو أمر وجودي، فإنَّ عدمَ

(١) الأصل: «الإرادة».

إرادة الصورة المخصوصة ليس هو عدمًا محضًا، وإنما هو عدم خاص، لا يتحقق فيه لتحققها في لازمه.

الوجه الثاني: أن الشارع لا يُخصِّص العام حتى يَنْصِبَ دليلًا دالًّا على عدم إرادة الصورة المخصوصة عقليًّا أو سمعيًّا أو حسّيًّا، أو غير ذلك الدليل المخصص يخصص منه فيكون ظاهرًا[1]، فإن عدم الإرادة بدون الدليل الدالِّ على عدم الإرادة مع الخطاب العام محال، لأنه تكليفُ ما لا يطاق، ولأنه تدليسٌ وتلبيسٌ، ولأنه يمتنع في مثل هذه الصورةِ العلمُ بالتخصيص، والكلامُ فيما إذا علمنا أنه مخصوص.

الوجه الثالث: هَبْ أن التخصيص أمر عدمي، لكن لِمَ قلتَ: إن المناسبة لا تتحقق في الأمور العدمية؟ فإنا نقول: إنما لم يُرِدِ الشارعُ هذه الصورة لما في إرادتها من الضرر، أو لعدم المصلحة في إرادتها، فيُعلَّل عدمُ الإرادة تارةً بعدم المقتضي وتارةً بوجود المانع، وكلاهما مناسب لعدم الإرادة، فعُلِمَ أن المناسب يتحقق تارةً فيما يريده الشارع ويفعله، وفيما لا يريده بل يتركه.

قوله: «المناسبةُ هي مباشرة الفعل».

قلنا: قد تقدم الكلام على هذا الحدّ، وبينا أنه مدخول، أو أنه جرى مجرى الغالب، إذ إضافةُ المباشرةِ إلى الله وتسميةُ حكمِه فعلًا لا بدَّ فيه من تجوُّزٍ واستعارة؛ وإذا كان كذلك جاز أن يُسمَّى عدم الإرادة فعلًا، كما يُسمَّى الإرادة أو القول فعلًا.

---

(١) الأصل: «ظاهر».

الوجه الرابع: أن التخصيص يصحُّ طلبُه وجودًا وعدمًا من الربّ لعبده ومن العبد لربّه، بأن يقال: إما[1] خصُّوا هذه الصورة الفلانيّة، [ق١١٨] وذلك متحققٌ لكونه أمرًا وجوديًّا.

الوجه الخامس: لو لم يكن وجوديًّا لكان نقيضُه وهو عدم التخصيص وجوديًّا، لامتناع خلو النقيضين، لكن ليس بموجود لكونه مما يصحُّ وصفُ المعدوم به، والوجودي لا يكون صفةً للمعدوم. وإذا لم يكن النقيضُ وجوديًّا كان التخصيص وجوديًّا. وربما استدلَّ بعضُهم على أنه فعلٌ بهذا الدليل، لأن نقيضه ليس بفعلٍ، لأن الفعل أمر وجودي، وعدم التخصيص ليس بوجودي، فلا يكون فعلًا، وإذا لم يكن نقيضه فعلًا ثبت أنه فعلٌ، إذ لو لم يكن هو ولا نقيضُه من الأفعال لم يكن مقدورًا، وهو محال. وفي هذين نظرٌ، لأنه يمكن أن يُمنَع كونُ عدم التخصيص ليس وجوديًّا، لأنه عبارة عن إبقاء العموم بحاله، وكونه بحيث يصحُّ أن يوصف بعدم تخصيص العموم، فإنه لا عمومَ فيه حتى يُنفَى عنه تخصيصُه. نعم يصحُّ أن يُوصَفَ بعدم التخصيص المبتدأ، أو بعدم التخصيص مطلقًا، إذا عُنِيَ به عدمُ هذا النوع، أما عدم تخصيص العموم فممنوع.

واعلم أن حقيقة الأمر أن التخصيص مشتملٌ على أمر وجودي وعدمي، فإن حقيقتَه لا تقوم بدونهما. وبهذا يندفع هذا السؤال، لكن على العبارة الثانية سؤال، وهو أنه يمكن أن يقال: التخصيصُ ليس فعلًا ولا عدمَ فعلٍ، وليس بمقدور، إذا عُنِيَ به عدمُ الإرادة، والإرادة صفة أزلية، فلا تكون مقدورةً وإن[2]

---

(١) في الكلام نقص ظاهر.

(٢) الأصل: «وإذا» والصواب ما أثبتناه.

كان المراد مقدورًا، وكذلك عدم الإرادة الأزلية واجب العدم، فيمتنع أن يكون مقدورًا وإن كان ما عُدِمَتْ إرادتُه مقدورًا[1]، فبينَ الصفةِ ومتعلَّقِ الصفة فرقٌ ظاهر. وهذا مبنيٌّ على أصول أهل السنة أن الإرادة صفة أزلية وإن كان تعلُّقُها حادثًا، وقد يوصف بأنه إرادةٌ أيضًا[2]. وأما القدرية فيقول أكثرهم: إن الإرادة فعل من الأفعال، وهل هي نفس الخلق والأمر أو صفةٌ قائمةٌ لا في محلٍّ؟ بينهم في ذلك خلاف معروف ليس هذا موضعه.

الوجه السادس: أن يقال: أجمع المسلمون على إمكان قياس التخصيص، فإما أن يكون التخصيص أمرًا وجوديًّا أو لا يكون وجوديًّا، لكن المناسبة تتحقق فيه مع ذلك، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل، إذ ليس غرضنا إلا تعديةَ الحكمِ من صورة التخصيص إلى صورة أخرى، وهذا أمرٌ ممكنٌ بالضرورة.

واعلم أن تقرير الجدليِّ ضعيف من وجوه:

أحدها: أن التخصيص الذي يتكلم فيه هنا أن يُخرَجَ من [ق١١٩] اللفظ بدليل منفصلٍ مَا لولا ذلك الدليلُ لوجبَ دخولُه في اللفظ، ولا يكون تخصيصًا حتى يكون اللفظ شاملًا له، وهل يُشترط في تسميته تخصيصًا أن يجوز إرادة المتكلم له؟ فيه خلافٌ بين الناس، مبناه أن ما خرج بدليل العقل الظاهر وقرائن الأحوال ونحوها من الدلائل التي تمنع فهم صورة التخصيص من اللفظ العام هل يُسمَّى تخصيصًا؟ وأكثر الناس يسمونه تخصيصًا، والنزاع لفظي. وعند ذلك فقوله: «**الثيبان يُرجَمانِ**» أو قوله:

---

(١) الأصل: «مقدور».

(٢) في هذا التقرير إجمال، وقد بيَّن المصنف مذهب أهل السنة والفِرق المخالفة لهم في صفة الإرادة في «مجموع الفتاوى»: (١٦/ ٣٠١ فما بعدها).

«**الثيبُ بالثيب جَلْدُ مائةٍ والرجمُ**»، وقوله: «**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة**»[1] لا يقتضي عمومُه إلّا رجمَ من زَنَى، وكذلك قوله: «**الثيبان يُرجَمان**» [أنَّ] كلَّ ثيّب يُرجم، وإنما المراد الزانيان الثيبان يُرجَمان، والزانيان البكرانِ يُجلَدانِ. وقوله: «**الثيب بالثيب**» أبلغُ، فإن الباء تدلُّ على فعل الزنا، وقد صرّح به في اللفظ الثالث.

وإن كان المراد الثيبان الزانيان إما بنفس اللفظ أو بسياق الكلام، فنقول: من شَهِدَ عليه بالزنا أهلُ الذمة ومن تُرَدُّ شهادتُه، لا نُسلِّم أنه زانٍ حتى يدخل في عموم اللفظ، أكثر ما في الباب أنه قد أخبرَ جماعةٌ من الفساق أنه زانٍ، وذلك لا يُوجِبُ أن يكون زانيًا لا في الحقيقة ولا في الحكم الشرعي، أما في الحقيقة فلجواز كذبهم، ولهذا يُحَدُّون حدَّ القَذْفِ عند كثير من الفقهاء. وبالجملة فعلى المخصِّص أن يبين أن هذا زانٍ، وأنَّى يقدر على ذلك!

وقوله: «ظهر زناه بشهادة أهل الذمة» دعوى محضة، وإلّا فلا ظهورَ بقول من كذَّبه الله وأوجب عليه الحدَّ.

وقوله: «على معنى عدمِ إرادتِه مع تناول اللفظ له».

قلنا: عدم الإرادة مسلَّمٌ، وأما تناول اللفظ فغير مسلَّم، ولا يكون التخصيص تخصيصًا حتى يتبين عدمُ مراد المتكلم بعض الصور التي يتناولها اللفظ.

الثاني: لو سلَّمنا أن صورة الإجماع مخصوصة فلماذا يجب تخصيص صورة النزاع؟

قوله: «بالقياس عليه».

---

(١) تقدم تخريجها.

قلنا: ولِمَ قلتَ: إنّ القياس يُوجِبُ تخصيصَ العام، ولم تَذكر عليه دليلًا، والدليل على خلافِه أن المقتضي لوجوب سائر الصور موجود، وهذا اللفظ العام المجرَّد عن قرينة التخصيص للصورة التي لم تُخَصَّ.

وإنما قلنا: إن هذا هو المقتضي لأن المقتضي إما اللفظ المطلق كما ذكرناه، أو اللفظ بشرطِ بُقْيَاه على العموم، فلو كان شرطًا لم يَجُزْ لأحد أن يستدلَّ بالعموم على فردٍ من أفراده حتى يعلم أن سائر الأفراد مرادة منه، [و] حتى يعلم أن الفرد الأول مراد، فيتوقف العلم بإرادة كل واحدٍ من الأفراد على العلم بإرادة الآخر، وهو دور باطل.

فإن قلتَ: الشرط هو عدم التخصيص [ق١٢٠] لهذا الفرد ولسائر الأفراد، لا العلم بإرادته.

قلتُ: فعلى هذا لا يجوز الاستدلالُ به على فردٍ حتى أبحث عن جميع أفراد العام، وأبحث عن جميع المخصِّصات لجميع الأفراد، فإذا لم أجد شيئًا من المخصِّصات لشيء من الأفراد عملتُ به في صورة واحدة. ومعلومٌ أن أفراد العام قد تفوق الإحصاءَ والعدَّ، والأدلة المعارضة لحكم العموم في كل فرد قد تتعدد وتكثر، فلو لم يَجُز العمل بالعام في صورة من الصور إلا بعدَ أن يُعلَم أو يَغلِبَ على الظن انتفاءُ كلِّ ما يعارضُ العمومَ في كل فرد من أفراد العموم= لتوقفَ الاستدلالُ به على طرفي البرّ، ومعلومٌ أن هذا فاسد.

وأيضًا فإن الصحابة والتابعين أجمعوا على العمل بالعمومات المخصوصة في الكتاب والسنة، إذ قيل: إن أكثر العمومات مخصوصةٌ، ولو لم يكن المقتضي للعمل بها ثَمَّ لما جاز العمل بها بدون المقتضي، والمقتضي

إما دلالة اللفظ أو غيره، والثاني منتفٍ، لأن الأصل عدم الغير، ولأنا رأيناهم لا يتوقفون عند سماع اللفظ على غيره، ورأيناهم يَعزُونَ الحكمَ إلى اللفظ، ولأن القضايا المتعددة إذا اشتركت في حكمٍ وسببٍ غَلبَ على الظن أن ذلك السبب هو الموجب للحكم، فإذا كان اللفظ هو المقتضي مع تخصيصه وهو موجود وجبَ العملُ به.

وأيضًا فلو لم يكن اللفظ مقتضيًا لشيءٍ من الأفراد إلَّا بشرط اقتضائه لسائرها، لكان التخصيصُ إخراجًا لجميع الأفراد عن اقتضاء اللفظ لها، وذلك تعطيل اللفظ، فوجب أن لا يكون التخصيص جائزًا، لإفضائِه[1] إلى تعطيل اللفظ، وفي إجماع أهل اللغة والشريعة بل إجماع الأمم على جوازه ووقوعه وحُسْنِه ما يَمنعُ هذا. وإذا ثبتَ أن المقتضي قائم، فلم يعارضه إلا قياس التخصيص، والقياس لا يجوز أن يعارض النص، لأن النبي ﷺ قال لمعاذ: «**بم تَحكُم؟**» قال: بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: فبسنة رسول الله، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: أجتهد رأيي ولا آلُو. قال: «**الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضِي رسولَ الله**»[2]. فصوَّب النبي ﷺ معاذًا على تركه العملَ باجتهاد الرأي [عند وجود ما يُحكَم به في الكتاب والسنة. والقياس يكون باجتهاد الرأي][3]، بل هو أخص الاستنباطات باجتهاد الرأي، فوجب أن يكون تركه عند وجود ما يُحكَم به في الكتاب والسنة صوابًا، ومن وجدَ العامَّ المخصوصَ فقد وجدَ ما يحكم به في الكتاب والسنة، فيكون تركه

(١) الأصل: «الاقتضابه».

(٢) سبق تخريجه (ص٢٠٧).

(٣) زيادة ليستقيم المعنى، ولعلها سقطت لانتقال النظر.

للقياسِ صوابًا، وإذا كان صوابًا لم يكن القياس حجةً على هذا التقدير، لأن ترك الحجة الشرعية ليس بصوابٍ، فعُلِمَ أنه ليس بحجة.

وأيضًا [ق١٢١] فإن الله سبحانه يقول في كتابه العزيز: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، والمتنازعان إذا احتجَّ أحدُهما بعموم والآخر بقياس، فعليهما أن يردّاه إلى الله والرسول، والعموم كلامُ الله وكلام رسوله، والرد إليه يُوجِبُ إحقاقَ قولِ المحتجّ به وإبطال قول [الآخر](١).

وأيضًا فإن العموم كلام الله أو الرسول، ودالٌّ بنفسه على مقصود الشارع، ومرادُه لا يتوقف على ثبوت الحكم في الأصل ثم على استخراج العلة ثم على ثبوتها في الفرع(٢)، وذلك إنما يُعلَم باجتهادنا واستنباطنا، والخطأ سريعٌ إلى أهل الاستنباط، فوجبَ تقديمُ ما يَبعُد عن الغلط على(٣) ما يقرب إليه.

واعلم أن هذه الأسولة وإن كان لها غَورٌ وفيها كلام طويلٌ، إلا أن القصدَ هنا إيرادُ سُؤالٍ متوجهٍ من هذه الجهة، وإن كان يمكن أن يكون عنه أجوبةٌ صحيحة، فإن مثل هذه الأسولة أفتَحُ لباب الفائدة من الأسولة المعوجَّة المعكوسة.

الثالث: سلَّمنا جوازَ تخصيص هذا العموم بالقياس، لكن بأيّ قياس؟ أبالقياس الجلي أو بمطلق القياس؟ الأول مسلَّم، والثاني ممنوع(٤)، فعليك

(١) هنا كلمة مطموسة في الأصل.
(٢) الأصل: «الشرع».
(٣) الأصل: «إلى».
(٤) الأصل: «الأول ممنوع والثاني مسلَّم» والصواب ما أثبتناه.

أن تبيِّن أن هذا القياس من الأقيسة الجلية. وهذا لأنَّ القياس الجلي مثل ما تكون علتُه منصوصةً، أو يكون في معنى الأصل، أو أولى منه بالحكم، إما أن تكون دلالته سمعيةً أو عقليةً ظاهرةً لا تتوقف على كثير بحث ونظر، ولهذا يشترك فيه العلماء والعامة، فجرى مجرى النص، فإن التخصيص به تخصيص[1] بالنص. أما الخفي مع كثرة تطرق الخطأ إليه، فإذا أطلق الشارع لفظًا عامًّا ظاهرًا في العموم، وأراد منّا أن لا يُعمَل به في بعض الصور، لأن في بعض الأحكام معانيَ خفية إذا استنبطت فُهِمَ منها عدمُ إرادة تلك الصور= كان ذلك شبيهًا بالتلبيس والتدليس، وهو غير جائز على الشارع، ومتى جوَّزنا ذلك لم نَثِقْ بمقتضى شيء من العمومات والظواهر.

الرابع: سلّمنا جواز التخصيص بكل قياس، لكن لا بدَّ أن يكون القياس صحيحًا، فإن الإجماع منعقدٌ[2] على امتناع تخصيصه بقياس فاسدٍ، فعليك أن تُبيِّن صحةَ القياس، وإنما تتبين صحة القياس إذا ثبتَ اشتراكُ الأصل والفرع في الموجب للحكم في الأصل.

قوله: «لأن التخصيصَ ثمة إنما كان لدفع ضرر وجوب الرجم بالمناسبة، إلى آخرِ ما مرَّ في فصل القياس سؤالًا وجوابًا».

قلنا: لا نُسلِّم أنه إنما كان لدفع الضرر. وأما المناسبة التي ادعاها فلم يُبيِّنها، ونحن نُبيِّنها لنكشِف سِتْرَها، وذلك أنه يقول: دفعُ الضرر مناسبٌ لعدمِ الوجوب، بمعنى أنه يَحسُن في نظر العقلاء أن يُضافَ أحدُهما إلى الآخر ويُنسَب إليه، لأن دفعَ [ق١٢٢] الضرر أمرٌ مطلوبٌ، وعدم الوجوب

(١) الأصل: «تخصيصًا».
(٢) الأصل: «ينعقد».

طريقٌ صالح له، وإذا رأينا مباشرةَ الحكيم الطريقَ الصالح لتحصيل أمر مطلوب، يغلبُ على ظننا أنه إنما باشره لأجل ذلك المطلوب. فلو رأينا الشرع قد منع الوجوب في صورة التخصيص، ورأينا هذا المنع طريقًا إلى دفع الضرر عن المرجوم، غلب على ظننا أنه إنما فعل ذلك لدفع الضرر، فيكون عدمُ الوجوب مضافًا إلى دفع الضرر، وصورةُ القياس يحصل فيها ضررٌ بتقدير وجوب الرجم، فيكون دفعه علةً لعدم الوجوب، فينتفي الوجوب لإرادة دفعه. هذا تقريره، وهذا أفسد مما ذكره في فصل القياس، ويتبيَّنُ فساده من وجوه:

أحدها: لا نسلِّم أن التخصيص إنما كان لدفع الضرر، وذلك لأنّ دفع الضرر أمر مانع من الوجوب، والتعليل بالمانع يعتمد قيام المقتضي، لأنه إذا كان المقتضي منتفيًا كان انتفاءُ الوجوبِ لانتفائه، وإذا كان لانتفائه لم يكن لوجود المانع، لئلا يتوارد على المعلول الواحد بالعين علَّتانِ لا تستلزم إحداهما الأخرى، فإن ذلك لا يجوز. وإذا كان التعليل بالمانع يعتمد قيام المقتضي في الأصل، فعليك أن تُبيِّن قيامَ المقتضي في صورة التخصيص، وأنت لم تُبيِّن ذلك، فلا يكون التعليل بالمانع مقبولًا.

الثاني: أن الحكم في الأصل معلَّلٌ بعدم المقتضي، لأنَّ المقتضي لوجوب الرجم الزنا المعتبرُ بشروطه، بالمناسبة الصحيحة بالدوران، بل بالنص والإجماع، وصورة النقض لم يثبت فيها المقتضي، لأن ثبوته إنما يكون بطريقه الشرعي، وشهادةُ الكفار والفسَّاق ليست طريقًا شرعيًّا. وإذا كان معللًا بعدم المقتضي لم يعلَّل بوجود المانع، وهذا منعكس في الفرع، فإن المقتضي وهو الزنا قائم فيه، لأن التقدير ما إذا ثبتَ زناه بإقراره أو ببينة، وإنما الكلام في كون كفره مانعًا أو إيمانه شرطًا.

فإن قال: دفعُ الضرر عمن لم يَزنِ مناسبٌ لعدم وجوب الرجم، وإنما اندفع(١) الرجمُ للضرر فيه.

قلتُ: عدمُ الوجوب يكفي فيه عدم المُوجِب، ولا يُحتاج في عدم الوجوب إلى إفضائه إلى دفع الضرر.

الثالث: قوله: «التخصيص ثَمَّ إنما كان لمناسبة دفع ضرر وجوب الرجم مع عدم الإيجاب في صورة النقض».

قلنا: لِمَ قلتَ: إنه كان كذلك؟ فإن قال: لأني وجدتُ هذا الوصفَ مناسبًا للحكم، فيغلبُ على الظن إضافته إليه، قلنا: إنما يفيد غلبةَ الظن إذا لم يزاحمه وصفٌ آخر لم يكن اعتقاد موجبية أحدهما بأولى من الآخر، أو بأولى من اعتقاد موجبيتهما. وفي صورة النقض كما أن دفع الضرر [ق١٢٣] مناسب لعدم الإيجاب، فشهادة الفاسق مناسبة للتوقف فيها وعدم الحكم، كما دلَّ عليه قوله: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، لأنه لا يُؤمَنُ عليه الكذبُ أو المجازفة، ولا يستأهل أن يُنصَب منصبَ الائتمان على الدماء والأموال والفروج، وينفذ قولُه في غيره، لأن التوقف عما لا يُعلَم حقيقته أمرٌ مطلوبٌ في نظر العقلاء، فإذا رأينا الشارع قد أمر الحاكم بالتوقف عن الحكم بشهادة الكفار والفساق، غلبَ على الظن أنه إنما أمر بذلك لكونه مظنة الكذب(٢) أو مستحقًّا للاستخفاف والإهانة، لأن ذلك طريق صالحٌ لتحصيل هذا الغرض، وإذا كان هذا الوصف مناسبًا لم يجز

(١) الأصل: «الدفع».

(٢) بعده في الأصل كلمة غير واضحة لعلها: «البيّن».

إضافة الحكم إلى المشترك خاصة، لأن من أعطى رجلًا فقيرًا قريبًا عالمًا، فظنَّ ظانٌّ أنه إنما أعطاه لمجرد علمِه أو قرابته كان مجازفًا، فكذلك إضافة الحكم إلى ما به الاشتراك مع صُلُوح ما به الامتياز للإضافة غير جائز.

فإن قيل: فهبْ أن فِسْقَ الشهود مناسبٌ لردّهم، لكن إنما كان ذلك لأجل أن قبول شهادتهم يُفضِي إلى الضرر بالمشهود عليه، وإذا كان مطلوبه أحدَ الشيئين لأجل الآخر لم تكن إضافة الحكم إلى أحدهما مانعًا من إضافته إلى الآخر.

قلنا: هذا إن سُلِّم فإنه تعليلٌ بنوع خاص من الضرر، فلا يلزم التعليل بجميع أنواع الضرر [أو] بمطلق الضرر، لأن مطلق الضرر وبعض أنواع الضرر موجود في صور كثيرة، وقد وجبَ الرجم، فلو علَّلنا بمطلق [الضرر] لزمَ انتقاضُ العلة، وإن عللنا بالضرر الناشئ من شهادة الفساق لزم اطرادُها، والتعليل بما يطرد أولى من التعليل بما ينتقض.

الرابع: أن نقول: التخصيص لم يكن بمطلق دفع الضرر، بل لأنه قبولٌ لشهادةِ الفاسق المناسبة للردّ، أو لأنه إضرارٌ بمن لم تثبت منه خيانة، وذلك يناسب التحريمَ والمنعَ، لأن هذه الأوصاف قد أومأ إليها النص ودلَّ عليها الإجماعُ، فيكون أولى من تلك، ولأنها مطَّردةٌ فتكون أولى من المنتقضة.

الخامس: [إما أن] تدعي أن حصول الضرر مانعٌ من وجوب الحدّ مطلقًا(١)، أو مانعٌ من وجوب الحد بعد وجود الزنا، فإن عينتَ الثاني لم ينفعك.

---

(١) تكررت في الأصل عبارة «مانع في وجوب الحد مطلقًا».

وإن قال: هو مانع، إلا إذا حصلَ الإحصان الذي اشترطه ونحو ذلك، أو مانع [ق١٢٤] على الإطلاق، لكن ترك مدلول الدليل مقرونًا بمانعٍ لا يُبطِل دلالتَه.

قلنا: فالمناسبة التي ادعيتَها لا تدلُّ على هذا التفصيل.

واعلم أنّا ذكرنا ما يختصُّ بهذا النوع، وإلا فقد تقدم في فصل القياس الكلامُ المحقَّقُ في إبطال جنس ما يستدلون به من الأقيسة.

قال الجدلي(١): (**أو نقول: التخصيص ثابت هنا، وإلّا لما ثبتَ ثمةَ بالنافي للتخصيص، وهو المقتضي لوجوب الرجم. أو نقول: لم يرد الفرع أصلًا، وإلا لأُريدَ مع الأصل بالمقتضي للإرادة**).

هذان تقريرانِ آخرانِ لقياس التخصيص، فإنهم يُثبِتون التخصيصَ في الفرع بأنواعٍ من جنس أدلتهم من التلازم والتنافي وغيرهما، مثل أن يقول: التخصيص ثابت في صورة النزاع، وإلا لما ثبت في صورة الإجماع بالنافي للتخصيص مطلقًا، أو بالنافي للتخصيص السالم عن معارضة ثبوت التخصيص في صورة النزاع، فإنه معارض للنافي للتخصيص.

وإنما قلنا: إن النافي للتخصيص قائم، لأن الخطاب العام مقتضٍ لإرادة جميع الأفراد، ودالٌّ على ذلك عند جميع الطوائف إلّا عند من لا يُبالَى به من الواقفة [و]نحوهم، ولأنه لو لم يكن الخطاب العام مقتضيًا للشمول والعموم لما صحَّ أن يعارَض به ما يناقضه في صورة التخصيص، وحينئذٍ فيَبطُل الاعتراضُ به، ولا يحتاج المستدل أن يقول: خُصَّ منه صورة

(١) «الفصول» (ق٦أ).

الإجماع فيُخصَّ صورةُ النزاع. وإذا كان الخطاب العام موجبًا للشمول والعموم فذلك ينافي عدم الشمول، والتخصيص مستلزم لعدم الشمول، فالمقتضي لشمول الخطاب العام نافٍ للتخصيص، وهو المطلوب.

وأيضًا فإنه بتقدير التخصيص يتعارض الخطاب العام والدليل المخصص، وذلك مقتضٍ لترك أحدهما، لأنه إن أبقَى العامَّ على عمومه ترك العمل بالمخصص، وإن لم يُبقِ على عمومه ترك العمل به في صورة التخصيص.

أو يقال: إن عملَ بالمعارض الخاص لزِمَ تركُ العمل العام في قدره، وإن لم يعمل به تركَ الخاصَّ، وإذا كان ذلك التقدير موجبًا للتعارض كان خلاف الأصل.

وأيضًا فإن تخصيص الصورة من الخطاب الذي يقتضي الوجوب لا يكون إلا بعد قيام ما يقتضي الوجوب، ويكون التخصيص تركًا لموجب ذلك المقتضي، فيكون ذلك المقتضي مما ينافي التخصيص.

ومثل أن يقول: تخصيص صورة الإجماع مع عدم تخصيص [صورة] النزاع لا يجتمعان، لأن المشترك بينهما إن كان مانعًا من [ق١٢٥] الإرادة ثبتَ التخصيص، وإن لم يكن مانعًا انتفى التخصيص لوجود النافي له السالم عن معارضة مانعية المشترك من الإرادة.

ومثل أن يقول: الفرع غير مرادٍ من النص، لأنه لو أريد لأريدَ مع الأصل للمقتضي للإرادة، ولا يتحقق إرادتهما، فلا يتحقق إرادة الفرع.

فإن قال: ولا يتحقق إرادة الأصل صحَّ أيضًا.

قيل: يمكن المعارضَ أن يعدِّيه بأن يقول: لو لم يُرَد الفرعُ لأريدَ مع الأصل، ولا يتحقق إرادته. كما يمكنه المقابلة لو قال المستدل: لو أُريدَ الفرعُ لأُريدَ الأصلُ، ولا يتحقق إرادته، بأن يقول: لو لم يرد الفرع لأريد الأصل، ولا يتحقق إرادته، والأجود الفرق، فإنه إذا قال: لو لم يرد الفرع لأريد مع الأصل، فإنه ادعى إرادتَهما على تقدير عدم إرادة أحدهما، ومعلومٌ أنه إذا لم يرد أحدهما لا يتحقق إرادتهما.

فإن قيل: المدعَى إرادتهما على تقدير عدم إرادة الفرع وحده.

قيل: أولًا: هذا خلاف معنى الكلام، فإن عدم إرادة الفرع أعمُّ من عدمِ إرادته بصفة الانفراد وبصفة الاجتماع.

وثانيًا: إن المستدلَّ يقول: قولي «ولا يراد الأصل» أي لا تنحصر الإرادة فيه ولا تتدخل فيها، والمعترض لا يمكنه أن يقول: لو لم يرد بوجهٍ ما لا يدفع الأصل.

ثم من عادتهم أن يقول الخصم: لا أسلِّم قيامَ المقتضي اللازم على هذا التقدير، فإنه إذا أريد الفرع قد لا يُراد الأصل بالمانع من إرادته خصوصًا، وهو أنَّ في إرادته مع إرادة الفرع زيادةَ تركِ العمل بما ينفي إرادتهما، فإن المانع من إرادتهما إذا تُرِكَ العملُ به في الفرع ثم تُرِكَ في الأصل ازدادت مخالفة الأصل.

فيقال له: لا نسلِّم قيامَ المانع على تقدير إرادة الفرع.

فيقول: هو واقع في الواقع، فيكون واقعًا على التقدير.

فيقال له مثل ما قيل في التلازم، وقد تقدم الكلام في ذلك، وبيَّنا فسادَ ما

ذكر الجدليُّ أنه يقرر به القياس المخصص، وذلك من وجوه:

أحدها: أن يقول: التخصيص ثابت في عدم الإحصان المدَّعى، وهو زنا الكافر مثلًا، لأنه لو لم يكن ثابتًا هناك لما ثبتَ في صورة الإجماع، وهو الزنا الذي لم يثبت ونحوه، لأن النافي للتخصيص ثابت، وهو المقتضي لوجوب الرجم، وهو شمول اللفظ له.

فيقال له: لا نُسلِّم أنه لو لم يثبت هنا لما [ق١٢٦] ثبتَ في صورة الإجماع. أما في هذا المثال الذي ذكرَه فلأن تلك المسألة غير مندرجة في عموم اللفظ، ولا مقتضي للوجوب فيها، وإذا لم تكن مخصوصةً ولا مقتضِيَ فيها للوجوب فقوله: «لو لم يكن التخصيص لم يثبت في صورة الإجماع» [باطل]، ولكن لا يلزم من عدم ثبوت التخصيص ثبوتُ وجوبِ الرجم إلّا إذا ثبتَ دخولُه في العام.

الوجه الثاني: أنّا لا نسلِّم التلازمَ، وأما النافي للتخصيص فهو إنما ينفي التخصيص على التقديرات الواقعة في الواقع، أو على التقديرات التي لا تنافيه، لأنه لو نفاه على كل تقديرٍ لنَفاه على تقدير عدم النافي ووجوده، وعلى تقدير عدم الرسول ووجوده، وعلى تقدير وجود الزنا وعدمه، وعلى كل تقدير باطل، وهذا محال، فعُلِمَ أنه إنما ينفيه على كل تقدير واقعٍ أو تقديرٍ لا ينافيه. فإذا ادعيتَ قيامَ المانع من التخصيص في الأصل على تقدير عدم التخصيص في الفرع، فإن كان عدم هذا التخصيص واقعًا لم يصحَّ دعوى التخصيص حينئذٍ، وإن لم يكن واقعًا لم يصح دعوى قيام النافي للتخصيص في الفرع. إن لم يكن واقعًا فلا يصح الاستدلال على وقوعه،

وإن كان واقعًا لم يصح الاستدلال بالنافي على تقدير غير واقع، لاسيما الاستدلال بالنافي للتخصيص على تقدير التخصيص.

الوجه الثالث: أن المانع من التخصيص في صورة النزاع موجود، وهو العموم ونحوه كما تقدم، فيكون امتناع التخصيص واقعًا لقيام مقتضيه، فيكون التخصيصُ غيرَ واقع، وإذا كان التخصيص في صورة النزاع غيرَ واقع في الواقع لم يكن المقتضي للوجوب النافي للتخصيص في صورة الإجماع واقعًا على هذا التقدير، لأنه يكون واقعًا على تقدير عدم الواقع، فيكون الواقع مستلزمًا لغير الواقع، وذلك جمعٌ بين النقيضين، وهو محال.

الوجه الرابع: النافي للتخصيص قد ترك العمل به في صورة الإجماع بالإجماع، فلا يبقى نافيًا للتخصيص في الأصل ولا مقتضيًا، للإجماع على عدم نفيه للتخصيص وعدم اقتضائه للوجوب في هذه الصورة، فلا يصحُّ الاستدلال به.

الوجه الخامس: أن تخصيص الأصلِ [ق١٢٧] واقع في الواقع بالإجماع، فيكون واقعًا على تقدير عدم التخصيص في الفرعِ، لأنه لا منافاةَ بين تخصيص الأصل وعدم تخصيص الفرع، إذ لو تنافيا لكان إذا خصَّصنا صورةً يلزم تخصيصُ كل صورة، وهو خلاف الإجماع.

الوجه السادس: أن النافي للتخصيص لا اختصاصَ له بتقدير التخصيص في الفرع وعدمه، فإمّا أن يكون دالًّا على التقديرينِ أو لا يكون دالًّا، وليس دالًّا على التقديرين بالإجماع، فتعيَّن أن لا يكون دالًّا على التقديرين، أعني تقدير التخصيص في الفرع وعدمه، وإذا لم يكن دالًّا على انتفاء التخصيص في الأصل بطلَ الاستدلالُ به.

الوجه السابع: أن النافي للتخصيص نَفَى التخصيصَ في الصورتين، فإذا التزم مخالفته في إحداهما بالإجماع لم يجب أن يلتزم مخالفته في الأخرى، لما فيه من تكثير مخالفة النافي.

الوجه الثامن: أنه إما أن يكون النافي للتخصيص قائمًا أو لا يكون، فإن لم يكن بطلَ الاستدلالُ، وإن كان قائمًا فهو نافٍ للتخصيص في الفرع، فإمّا أن ينتفي التخصيص في الفرع أو يتعارض مقتضيه ونافيه، وكلاهما ينقض الاستدلال.

التاسع: أن يقال: ليس [النافي] للتخصيص ثابتًا، لأنه لو كان ثابتًا لما ثبتَ التخصيصُ في الأصل بالنافي له.

واعلم أن فسادَ هذا الكلام له طرق كثيرة، وقد تقدم في التلازم طرفٌ من ذلك.

وأما قوله: «أو نقول: لم يرد الفرع أصلًا، وإلّا لأريد مع الأصل بالمقتضي للإرادة» وهو اللفظ العام، وإرادته مع الأصل محال، فإرادتُه محالٌ. وقد علمتَ أن في حصول المثال الذي ذكره يمكن منع المقتضي للإرادة أن اللفظ غير عام كما قدمناه، لكنا نسامحه في ذلك، لأن القصد الكلام على مثل هذا التركيب الفاسد، فنقول: لا نسلِّم أنه لو أريد لأريد مع الأصل، فإن هذه الملازمة ممنوعة.

قوله: «المقتضي للإرادة».

قلنا: المقتضي للإرادة يقتضي إرادتَه على كل تقديرٍ أم على كل تقديرٍ واقع؟ فإن ادعى الأولَ فهو ممنوع باطل، وإن ادعى الثاني فإرادة الأصل غير واقعة، فقوله: «لو أُريدَ لأريدَ مع الأصل بالمقتضي» معناه أن المقتضي يقتضي

إرادتهما، مع العلم بأن أحدهما[1] غير مراد.

ثم نقول: إذا كان الأصل يقتضي إرادتهما، وقد ترك هذا الأصل في حكم الأصل، كان تركًا للدليل، وترك الدليل على خلاف الأصل، فتكون كثرته على خلاف الأصل، فلا يلزم تركُ الدليل [ق١٢٨] في الفرع، لما فيه من تكثير مخالفة الأصل.

واعلم أن قوله: «لو أريد لأريد مع الأصل بالمقتضي للإرادة» هو بعينه معنى قوله: «لو لم يخصّ الفرع لما خصّ الأصل بالنافي للتخصيص»، فإن إرادة الحكم هو عدم تخصيصه، والمقتضي للإرادة نافٍ للتخصيص، فكلُّ ما قدمناه على التقدير الأول يأتي هاهنا.

قال[2]: **(ولئن منع التلازم[3] بالمانع فنقول: المانع غير متحقق على ما ذكرتم من التقدير، وإلا لوقع التعارض بينه وبين المقتضي على ما عُرِفَ)**.

يقول: إن منعَ المعترضُ التلازمَ أي إرادة الأصل على تقدير إرادة الفرع أو عدم التخصيص في الأصل، وذلك المانع هو النصوص المختصة بالأصل أو الإجماع المختص به أو المناسبة المختصة به. أو يقول: لو أريدَ الأصلُ للزم زيادة ترك العمل بما ينفي الحكم، فإن الأدلة المانعة للوجوب تَنفي إرادتَهما، وإذا تركنا العمل به فيهما زادَ تركُ العمل بها، وذلك منتفٍ. أو يقول: لا أسلِّم أنه لو لم يثبت التخصيص في الفرع لما ثبتَ في الأصل، أو لا أسلِّم أنه لو أريد الفرع لأريد الأصل، لأن النافي للإرادة ــ وهو الإجماع

(١) الأصل: «إحداهما».

(٢) «الفصول» (ق٦ أ).

(٣) في «الفصول»: «اللازم».

والـضرر اللاحـق ـ يمنـع الوجـوب والإرادة في الأصـل، وذلـك يقتـضي أن يكـون مانعًـا عـلى هـذا التقـدير، كـما قـرَّرَ في الـتلازم أن المـانع مـستمرٌّ في الواقع، فيكون مانعًا على هذا التقدير.

فإنه يجاب[1] بأن يقال له: المانع الواقع في الواقع غيرُ واقع على تقـدير إرادة الفرع أو عدم التـخصيص فيـه، لأنـه لـو كـان واقعًـا للـزم التعـارضُ بـين المقتضي للوجوب أو المقتضي للإرادة وبين المانع من ذلك، والتعارض بـين الأدلة على خلاف الأصل.

وهذا شبيهٌ بما ذكره في التلازم، حيث ألزمَ السائلَ تعارضًا يلزمُ منه تـركُ أحدِ الدليلين، فيكون على خلاف الأصل، بخلاف ما إذا منع ثبـوت أحـدهما على التقدير، فلا يكون تركًا لأحدهما، وتركُ أحدهما عـلى تقـديرٍ لـيس تركًـا له في نفس الأمر كما تقدم، لأن أحد الأمرين لازمٌ في نفس الأمـر، وهـو إمّـا عـدم الـدليل أو وجـود مدلولـه، وهـذا التقـدير غـير واقـع، لأنـه تقـدير عـدم تـخصيص غير واقع، فلا يضرُّ إذا لزمَ عليه تركُ العمل بالنافي.

واعلم أن هذا الجواب لـيس بـصحيح كـما تقـدم في الـتلازم، وذلـك أن المعترض يقول: لا أسلِّم ثبوتَ التلازم كما قررناه، ولا يحتاج أن يُسنِدَ منعَـه إلى وجود مانع، بل يمنعه ويقرر منعَه من الوجه الذي بيناه، وهـو أنّـا لا نُـسلِّم وجود المقتضي والإرادة في الأصـل عـلى تقـدير الملزوم، مـن الوجـوه التـي تقدمت. ويمكن المعترض تقرير كلامه بوجهٍ آخر نحـو ممـا قـرَّر المـستدل [ق١٢٩] كلامه في اللازم، وكما قـرر كلامـه هنـا في جوابـه، بـأن يقـول: لـو لم

(١) هذا جواب «إن منع المعترضُ...» في أوّل الكلام.

يُرَد الفرعُ أو لم يُخَصّ الفرعُ لزمَ مخالفةُ المقتضي، لأن المقتضي لإرادته والنافي لتخصيصه قائم، ولو كان تخصيص الأصل وعدم إرادته مستلزمًا لتخصيص الفرع وعدم إرادته لزمَ التعارضُ بين المقتضي لإرادة الفرع والنافي[1] لإرادته، لأن العموم يقتضي إرادتَه، وقياسه على الأصل يقتضي عدمَ إرادته، والتعارضُ يستلزمُ تركَ أحدِ الدليلين، وهو خلاف الأصل.

أو يقول: المقتضي لوجوب الرجم غير موجودٍ على تقدير استلزام التخصيص في الأصل التخصيصَ في الفرع، لأنه لو كان موجودًا تعارض المقتضي لوجود الرجم في الفرع والمانعُ وهو الملازمة، والمعارضة على خلاف الأصل. وهذا الكلام هنا في غاية الحسن، وهو أحسن من إيراده في جواب هذا السائل.

نعم يَرِدُ عليه أنه تركَ المقتضي في الأصل، فيقال: ما كان على خلاف الأصل، فتكثيرهُ على خلاف الأصل، فيجب الاحتراز عن مخالفة الأصل مهما أمكن.

فهذه أجوبةٌ محققة يبطُلُ بها كلام المستدل على هذا الوجه، وكذلك منعه اللازم صحيح والمانع صحيح.

وقول المستدل: «إن المانع غير متحقق، لأنه لو تحقق لوقع التعارض».

قلنا: هذا مُقابَلٌ بمثلِه، فإنه لو تحقق المقتضي لإرادة الأصل لوقعَ التعارضُ بينه وبين المانع منه، والتعارضُ على خلاف الأصل. وأيضًا فالتعارض واقعٌ في الواقع، فلا يضرُّ التزامُه على هذا التقدير. وقد تقدَّمَ

(١) في الأصل: «الثاني» تصحيف.

الكلامُ على مثل هذا في التلازم.

قال المصنف[1]: (**ولئن قال: لِمَ قلتم بأن التخصيصَ عبارةٌ عما ذكرتم؟ فنقول: بالنقل وعمومه موارد استعمال اسم التخصيص في الشرع**).

اعلم أن التخصيص في الأصل مصدر خَصَّصْتُ الشيءَ أُخصِّصُه تخصيصًا، ويقال: خَصَصْتُه أَخُصُّه[2] خصوصًا، واختصصتُه أختَصُّه اختصاصًا، إذا جعلتَه خاصًّا في نفسه أو في اعتقادك واعتقادِ غيرِك، أي عينًا أو علمًا. وكذلك عظّمتُه وشرَّفتُه، أي جعلتُه عظيمًا في نفسِه أو جعلتُه عظيمًا في نفسي، وكذلك كثيرٌ من الأفعال المتعدية. وتخصيصه إفرادُهُ من غيرِه، وله في باب العموم عدةُ معانٍ:

أحدها: أن التخصيص إفراد الشيء بالحكم أو بالذكر، بمعنى أنك لم تَقرِنْ به غيرَه، مثلَ أن تقول: زيدٌ قائمٌ، «**الأيِّمُ أحقُّ بنفسِها من وليِّها**»[3]، و«**مَطْلُ الغنيّ ظلمٌ**»[4]. فهذا هو التخصيص المبتدأ، لأنك لم تُخرِجه من عموم لفظيّ شَمِلَه وغيرَه. وهذا [ق١٣٠] التخصيص إن عُلِمَ أنه تخصيصٌ في الحكم فلا كلام، وإن لم يُعلم فهل يدل تخصيصُه بالذكر على تخصيصه بالحكم؟ فيه الاختلاف المشهور بين القائلين بالمفهوم ودلالته والمانعين من الاستدلال به.

الثاني: أن تقول: خصصتُه إذا أخرجتَه من لفظك العام بإرادتك عدمَ

(١) «الفصول» (ق٦ أ).

(٢) الأصل: «أخصصه» والصواب ما أثبتناه.

(٣) حديث أخرجه مسلم (١٤٢١) عن ابن عباس.

(٤) حديث أخرجه البخاري (٢٢٨٧) ومسلم (١٥٦٤) عن أبي هريرة.

دخوله، أو بعدم إرادتِك دخولَه، وهذا هو الأصل في تخصيص العام. فإذا قيل: إن الله سبحانه خصَّ من قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١] العبد والكافر والقاتل، فمعناه أنه لم يُرِد دخولهم في الحكم، بل أراد عدم دخولهم. وكذلك المتكلم من الخلق إذا قال: من دخل داري من نسائي فهي طالقٌ، واستثنى بقلبه «إلا زينب» نفعَه هذا الاستثناءُ فيما بينه وبين الله، وفي قبوله في الحكم خلاف مشهور، لكن هذه الإرادة ــ أعني إرادة الله سبحانه أو إرادة المتكلم ـ لما كانت خفيَّةً[(١)] عن الخلق جعل ما يدلُّ عليها مخصِّصًا، والمستدلُّ بذلك الدليل مخصِّصا. فهذا هو المعنى الثالث.

والرابع من معاني التخصيص: فإنّا نقول: قولُ النبي ﷺ: «**لا يَرِث المسلمُ الكافرَ**»[(٢)] خصَّ آية المواريث، وقولُه: «**لا يُقطع السارق إلا في رُبُع دينارٍ**»[(٣)] خصَّ آية السرقة. أو نقول: قولُه: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤] خصَّ قوله: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله: ﴿أَرۡبَعَةِ أَشۡهُرٖۖ﴾ [البقرة: ٢٢٦]. ويقال: فلان يخصِّصُ هذه الآية أي يعتقد أنها خاصةٌ بدليلٍ اقتضى ذلك، ثم إنك تقول: خصصتُ العامّ بكذا أي جعلتُه مخصوصًا ببعض أفراده، وخصصتُ هذه الصورة من العامّ، أي جعلتُها مخصوصةً من حكمه. فالمخصوص يُقال على العامّ الذي أُخرِج منه شيء، وعلى ما أُخرج من العامّ.

---

(١) الأصل: «غنيا».

(٢) أخرجه البخاري (٦٧٦٤) ومسلم (١٦١٤) عن أسامة بن زيد.

(٣) أخرجه البخاري (٦٧٩٠) ومسلم (١٦٨٤) عن عائشة.

إذا فهمتَ هذا فقول المصنف: «تخصيص الشيء من العامّ عدمُ إرادتِه مع تناول اللفظ له» كلام جيد، إذ لو لم يكن اللفظ متناولًا لما كان تخصيصَ العام في شيء، بل كان تخصيصًا مبتدأً أو كلامًا مبتدأً، وإذا كان اللفظ متناولًا له وهو مراد فليس بمخصوصٍ، بل مرادٌ من اللفظ يَبْقَى[1] على مقتضَى العموم.

ومَنْعُ السائل هنا لا وجهَ له، فإنَّ مَنْعَ دلالة اللفظ إنما يستقيم إذا كان اللفظ في الكتاب أو السنة، وقد استدلّ به على حكم، فيحتاج أن يبيّن دلالته عليه، أما لفظ التخصيص الذي يُستعمل هنا فهو لفظٌ من ألفاظ العلماء واصطلاحهم، مثل القياس والتلازم والمناسبة [ق١٣١] والدوران، فلا وجهَ لمنعه.

يُبيِّن ذلك أن المستدل يمكنه تقريرُ دليله بدون التعرض لهذا اللفظ، بأن يقول: حكم الأصل لم يُرَد من هذا اللفظ العام بالإجماع، فلذلك حكم الفرع لا يكون مرادًا بالقياس عليه، إلى آخر الكلام.

أو يقول: إخراج حكم الأصل من اللفظ إنما كان للقدر المشترك بينه وبين الفرع.

أو يقول: الخطاب بالعام الذي لم يتضمن حكم الأصل إنما كان للقدر المشترك بينه وبين الفرع.

فإن استدلاله غير متوقف على تفسير هذا اللفظ، فما وجه الاعتراض على معناه دون معنى القياس والدوران والتلازم وغيرها، إلّا أنه في الجملة في الكلام عليه تكثير للفائدة، لكن هو منعٌ غير متوجه. ومن أهم الأشياء

---

(١) في الأصل: «ينفي» تصحيف.

على المناظر تمييز المُنُوعِ القادحة والمعارضات الصحيحة من المُنُوع التي لا يضرُّ منعُها والمعارضاتِ التي لا يضرّ وجودُها، لاسيما أهل هذه الطريقة، فإن أولهم كانوا يزعمون أن طريقتهم تجمع نَشْر الكلام[1] وتصونه عن الخبط وعدم الضبط، لكن الذي دعاه[2] إلى ذلك أن التخصيص قد يكون مسلمًا في صورة الإجماع، وقد لا يكونُ كذلك، كالصورة التي مثّل بها، فإن الإجماع فيها مركب، وذلك لأنه إنما لم يجب الرجم فيها عند أبي حنيفة ومالك لعدم الإحصان الذي هو الشرط، ولم يجب عند الشافعي وأحمد في المشهور عنه لأن شهادة أهل الذمة لا تقبل عندهم، فانتفى الرجمُ لعدم البينة به، فيحتاج أن يبيّن التخصيص في هذه الصورة، بأن[3] يبين عدم إرادتها إجماعًا مع تناول اللفظ لها.

قوله: «فنقول بالنقل وعمومه مواردَ استعمال اسم التخصيص في الشرع».

اعلم أن معنى اللفظ يثبتُ بالنقل عن أهل اللسان الذين خُوطِبنا بلغتهم، أو بالنقل عن العلماء بلغتهم الذين طلبوا علمها وبحثوا عنها، أو بالنقل عن أهل العرف إن كان اللفظ عُرفيًّا، أو بالنقل عن أهل العرف الخاص إن كان اللفظ اصطلاحيًّا كألفاظ الفقهاء والنحاة ونحوهم. أو يثبت بالاستعمال المجرد، وهما ظاهران، لكن لفظ التخصيص لفظ اصطلاحي عِلْمي[4]،

(١) في الأصل: «بشر الكلام».
(٢) الأصل: «ادعاه».
(٣) في الأصل: «أن».
(٤) الأصل: علم، ولعل الصواب ما أثبت.

المرجعُ فيه إلى أهل الفقه وأسبابه، فيُرجَع فيه إلى النقل عنهم، وهم قد ذكروا في تفسير الخصوص هذا المعنى الذي قاله إما باللفظ الذي قاله أو بما يُشبِهه، مثل أن يقال: إخراج ما لم يرد باللفظ العام ونحو ذلك. وأما عموم المعنى موارد استعمال اللفظ بحيث لا يستعمل اللفظ في مورد إلا وذلك المعنى الكلي موجود فيه، فإن ذلك يدلّ على أن ذلك [ق١٣٢] المعنى هو مفهوم ذلك اللفظ ومسمّاه ومعناه، ثم منهم من يقول: ذلك المعنى حقيقة ذلك اللفظ، ومنهم من يقول: ذلك اللفظ حقيقة [المعنى، ومنهم من] يقول: الحقيقة استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى، فيجعل الحقيقة تارةً عبارة عن اللفظ وهو المشهور، وتارةً عن المعنى، وتارةً عن استعمال اللفظ في المعنى، والأمر في ذلك واسعٌ.

هكذا زعم أصحابُ هذا الجدل ونحوهم، والتحقيق أنه لا يُكتفَى بذلك حتى يعمّ موارد الاستعمال، ويختص بها بحيث لا يوجد في غيرها، وإلّا فلو وُجِدَ فيها ووُجِدَ في غيرها كان معنى لفظ أعم من ذلك اللفظ. مثال ذلك لفظ «حيوان»، فإذا وجدناهُ يُقال للإنسان والفرس والطير والأسد والثور وغير ذلك من الدوابّ، فقلنا: معنى الحيوان هو الجسم الحسّاس النامي المتحرك بالإرادة، لأنّا وجدنا هذا المعنى يعمُّ مواردَ استعمال لفظ الحيوان. وكذلك لفظ «إنسان» وجدناه يَرِدُ على الأسود والأبيض والعربي والعجمي والطويل والقصير والصغير والكبير من الآدميين، فقلنا: معنى الإنسان هو الحيوان الناطق، أو هو الآدمي أو هو البشري أو نحو ذلك من التفسيرات المطابقة، لأن هذا المعنى عام لموارد استعمال لفظ الإنسان في اللغة.

والتحقيق أن يقال: هذا المعنى ـ المدَّعَى أنه مفهوم اللفظ ومسماه وأنه

حقيقة اللفظ أو اللفظ حقيقة فيه ـ مطابقٌ لموارد استعمال اللفظ عمومًا وخصوصًا، وملازم للفظ وجودًا وعدمًا، ودائرٌ معه نفيًا فيه[1]؛ أو عموم المعنى موارد الاستعمال ولزومه لها أو تلازم اللفظ والمعنى في الاستعمال يدلُّ على أنه معناه. أو دوران إرادة هذا المعنى من اللفظ مع اللفظ وجودًا وعدمًا دليلٌ على أن المدار حقيقةٌ في الدائر ودليلٌ عليه وموجبٌ له في الاستعمال اللغوي.

وإيضاح هذا المعنى المدَّعَى أنه حقيقة اللفظ له ثلاثة أقسام:

إمّا أن يكون أعمَّ من اللفظ، كمعنى الجسم النامي بالنسبة إلى لفظ الحيوان، وكمعنى الحساس والمتحرك بالإرادة الحيوانية إلى لفظ الإنسان.

وإمّا أن يكون أخصَّ منه، كمعنى الصاهل والناطق والباغم والراعي بالنسبة إلى لفظ الحيوان، وكمعنى العربي والعجمي بالنسبة إلى لفظ الإنسان.

وإمّا أن يكون مساويًا له ومطابقًا في العموم والخصوص، كما ذكرناهُ من معنى الحيوان والإنسان بالنسبة إلى [ق١٣٣] لفظهما.

فإذا قيل: عموم المعنى موارد استعمال اللفظ يوجب كون ذلك المعنى حقيقة في اللفظ.

قيل له: قد يعمُّ موارد استعمال ذلك اللفظ وموارد استعمال غيره، كمعنى الجسم النامي، فإنه يعمُّ موارد استعمال لفظ الحيوان والإنسان ولفظ نبات ومعدن، ويعم معنى الجسم لفظ سماء وأرض وتراب وماء وهواء ونار

---

(١) كذا، والسياق يقتضي: «نفيًا وثبوتًا».

وغير ذلك، فلو كان مجرَّد عموم المعنى موارد الاستعمال دليل الحقيقة كان لا يشاء أحدٌ أن يجعل الألفاظ حقيقةً في أعمَّ من معناها إلا فعل ذلك، واحتجَّ بعموم المعنى المدَّعى موارد استعمال ذلك اللفظ، كما يعمّها ما هو مساوي[1] لمعنى اللفظ، وإذا كانت هذه الدعوى مستلزمةً وجودَ الباطل كانت باطلةً.

فإن قيل[2]: اختصاص ذلك المعنى بموارد ذلك اللفظ أن[3] لا يكون اللفظ مستعملًا في غير ذلك المعنى، أو كون اللفظ لا يُوجَد إلّا والمعنى العام معه، وإذا كان عدميًّا لم يجز أن يُجعَل جزءًا من المقتضي لوجوهٍ:

أحدها: أن الأمر العدمي لا يجوز أن يكون علةً ولا جزءًا من العلة، وإلّا لجاز إسنادُ الحوادث إلى أمور عدميّة، حتى لا تكون دالَّةً على وجود الصانع، وهو مع كونه خلافَ إجماع الأمم معلومُ الفسادِ بالضرورةِ.

الثاني: أن وجود ذلك المعنى العام في غير موارد لفظ حيوان وإنسان مع كون ذلك المعنى حقيقة اللفظ، كما منع كون معنى الجسم والنامي حقيقة لفظ حيوان وإنسان، لأن حقيقة اللفظ لا بدَّ أن تكون موجودةً حيثُ ما وُجِد اللفظ، هذا موجب اللفظ ومقتضاه، فلما وُجِدَ ذلك المعنى بدون اللفظ دلَّ على أنه ليس بحقيقة. وصار هذا مثل النقض في الحدود والأدلة والعلل والشروط والقضايا الكلية، فإن النقض يُفسد الحدَّ بالاتفاق، وإن كان في إفساده للعلة خلاف، وكون اللفظ حقيقةً في كذا هو من باب الحدود

---

(١) كذا الأصل.

(٢) جوابه في الصفحة التالية.

(٣) الأصل: «اذ».

اللفظية، لأن الحدَّ تارةً يكون بحسب الاسم، وتارةً يكون بحسب الوصف، فالحدُّ بحسب الاسم أن يضع اللفظ فيقول: ما حدُّ هذا اللفظ؟ أي ما هو المعنى الذي هو مقصود هذا اللفظ ومرادُهُ؟ وذلك لا بدَّ أن يساويه في العموم والخصوص، وإذا كان وجود المعنى بدون اللفظ نقضًا ومانعًا يجب على المستدلِّ الاحترازُ عنه، لأنَّ تكليفَه ذلك يُفضِي إلى شططٍ عظيم ومشقة شديدة، لاحتياجه إلى بيان عدم النقض في كل صورة، فيكون ذلك من وظيفة المعترض، لأن غرضه [ق١٣٤] يحَصُل بالنقض في صورة واحدةٍ.

الثالث: أن المعنى في صور الاستعمال يقتضي كونَه حقيقةً، وعدم وجوده مع وجود الاستعمال يقتضي كونه ليس بحقيقة، فيكون هذا معارضًا، وذكر المعارض إنما يجب على المعترض. وهذا الوجه قريبٌ من الذي قبله.

فيقال[1]: الجواب من وجوه:

أحدها: أنّا لا نسلِّم أن اختصاص المعنى العام بموارد الاستعمال أمر عدمي، وذلك أن معناه أن معنى ذلك المعنى مستلزم لموارد استعمال اللفظ، كما أنه إذا وجدت موارد استعمال اللفظ فلا بدَّ من وجود المعنى، وهذا هو التلازم بعينه، مثل تلازم الحدّ والمحدود، والعلة المعينة والمعلول، ونحو ذلك. وهذا أمر وجودي، بل لا فرق بين عموم المعنى موارد استعمال اللفظ وعموم اللفظ موارد المعنى ومواضعه، بل استعمالُ العموم في اللفظ أكثر من استعمال العموم في المعنى، حتى اتفق الناس على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً، واختلفوا في كونه من عوارض

(١) جواب «فإن قيل».

المعاني. فلو جاز أن يُدَّعَى أن عموم اللفظ لموارد المعنى عدميٌّ[1] جاز أن يُدَّعى أن عموم المعنى لموارد اللفظ عدمي.

ثم الذي يدلُّ على أنه وجودي أن نقيضه[2] لا عموم ولا خصوص ولا لزوم ولا وجود كما بيَّناه، وهذه المشتقات كلها عدمية، بدليل جواز وصف المستحيل بها، وصفةُ المستحيل لا يجوز أن تكون وجوديةً، للزوم اجتماع النقيضين، ولامتناع وجود الممتنع، وإذا كان أحد النقيضين عدميًّا كان الآخر وجوديًّا.

وأما ما ذكره من كون معناه أن ذلك المعنى لا يُفهَم في غير موارد اللفظ أو لا يكون اللفظ مستعملًا في غير ذلك المعنى، فإن هذه المعاني لازمة وتابعة للأمر الوجودي الذي هو وجود اللفظ حيث يوجد المعنى، كما أن كون المعنى العام يتخلف عن موارد اللفظ وكون اللفظ لا يكون موجودًا بدون المعنى العام أمر عدمي، لكنه لازم عن الأمر الوجودي الذي [هو] عموم المعنى موارد الاستعمال. وهذا شأن كل متلازمين، فإن وجود كلٍّ منهما مستلزمٌ لوجود الآخر، وانتفاؤه محقِّقٌ لانتفائه.

ولا يقال: إن التلازم أمر عدميٌّ، بل هو وجوديٌّ مستلزمٌ لعدميّ، واستلزامه للعدم لا يوجب أن يُجعَلَ هو العدم، ولا يجعل العدم جزءًا من حقيقة، وإلّا لتوقَّف فهمُ الحقيقة على فهم كونِه ضِدًّا لكلِّ ضِدٍّ، وهو مُبطل، ولكان عدمُ كلٍّ من الضدين جزءًا من حقيقة الضدِّ الآخر، ووجود الحقيقة

(١) الأصل: «عدميًّا».

(٢) الأصل: «تقضيه»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

متوقفٌ على وجود أجزائها، فيكون وجودُ [ق١٣٥] كلٍّ منهما متوقفًا[1] على عدم الآخر، بمعنى أن يكون عدمُه علةً وسببًا لوجوده، أو مقوِّمًا ومحققًا لوجودِه، لأنّ أجزاء الحقيقة هي كذلك، والعلة والمقوَّم[2] متقدم على المعلول المقوّم تقدُّمًا[3] ذاتيًّا، فيكون عدمُ كلّ منهما متقدمًا على الآخر تقدّمًا ذاتيًا، ومعلومٌ أن وجود أحدهما مؤثر في عدم الآخر إمّا تأثيرًا ذاتيًّا، أو بجَرَيانِ العادة، فيكون وجودُه متقدمًا على عدم الآخر، فلو كان وجوده متوقّفًا على عدم الآخر توقُّفَ المعلولِ على العلّة لزمَ الدور.

وأيضًا فلو كان عدمُ الضدِّ جزءًا من وجودِ ضدّه لكان عدم الممتنعات جزءًا من الوجود الواجب، وهذا معلوم الفساد بالضرورة.

وأيضًا فلو كان عدم الضدّ جزءًا من الضدّ الآخر، وكلّ حقيقة فلها ضدّ، لكان العدم جزءًا من علَّةِ كلِّ موجود.

والمعترض فرَّ من بعض هذه المحاذير، فكيف يلتزمُها كلَّها، وهذا ظاهر، فتبيَّنَ بهذا أن عمومَ المعنى مواردَ اللفظ وعموم اللفظ مواردَ المعنى ليس واحدٌ منهما[4] عدميًّا. وهذا إنما أوضحناه لأن بعض هؤلاء الجدليين ادَّعى ذلك.

الجواب الثاني: لو سلَّمنا أنه عدميٌّ فلا فرقَ بينه وبين عموم المعنى موارد اللفظ، والعلم بذلك ينتهي عند تصوره، فما لزمَ في أحدهما لزمَ في الآخر.

---

(١) الأصل: «متوقف».

(٢) الأصل: «والقوم».

(٣) الأصل: «تقدم».

(٤) الأصل: «منها».

الثالث: سلَّمنا أنه عدمي، لكن لا نُسلِّم أنه علةٌ لكون اللفظ حقيقةً في المعنى، وإنما هو دليل على أن حقيقة اللفظ ذلك المعنى، وذلك لأن العلة ما يؤثّر في وجود المعلل، وكلّ واحد من عموم اللفظ للمعنى وعموم المعنى للفظ واختصاصه ليس مؤثّرًا في وجود كون اللفظ حقيقةً للمعنى، وإنما المؤثر فيه هو الوضع، سواء كان الوضع متقدمًا على الاستعمال أو كان نفس الاستعمال وضعًا، وذلك يرجع إلى إرادة الواضع وقصده، ثم يتبع ذلك العموم والخصوص المتقدم. نعم العموم والخصوص والتلازم والدوران دليلٌ وعَلَمٌ على الوضع المستند إلى قصد الواضع، والدليل يجوز أن يكون عدميًّا باتفاق العقلاء، فإن عدم الشرط العقلي والشرعي دليلٌ على عدم المشروط، وعدم العلة المعيّنة دليلٌ على عدم المعلول، وعدم اللازم دليلٌ على عدم الملزوم، وعدم الفساد في العالم دليلٌ على عدم شريكٍ للإله الحق.

وكما يجوز أن يكون دليلًا على الأمور العدمية يجوز أن يكون دليلًا على الأمور الوجودية، كالاستدلال بعدم الشيء على وجود نقيضه، وبعدم الناقل عن[1] الأصل على بقاء الأمر على ما كان عليه منضمًّا إلى استصحاب الحال، وبعدم علامات الأسماء والأفعال على كون الكلمة حرفًا، وبعدم الآيات [ق١٣٦] على كذب المتنبئ، وبعدم إتيان القاذف بأربعة شهداء على أنه عند الله من الكاذبين، وبعدم الإسلام والعهد على حلِّ الدم والمال، وبعدم الوارث من النسب على استحقاق الوارث بالولاء، وبعدمهما على استحقاق أهل بيت المال. وكذلك الاستدلال بعدم الطبقة الأولى من

(١) في الأصل: «على».

الوقف على استحقاق الطبقة الثانية، والاستدلال بزوال ملك المورث على وجود ملك الوارث، والاستدلال بانقضاء مدة الإجارة الذي هو عدم استحقاق المستأجر على عود المنافع إلى ملك المؤجِر، والاستدلال بعدم الضدّ على وجود الضدّ الآخر إن لم يكن له إلّا ضدٌّ واحدٌ[1]، وعلى وجودِ واحدٍ من إضدادِه إن كان ذا أضدادٍ. وهذا كثيرٌ يفوق الإحصاء، وإن كان لا بدَّ في عامّة هذه المواضع من أمر وجوديّ، إذ الحكم هنا أمرٌ وجودي، فمُوجِبُه[2] لا يكون إلّا وجوديًّا.

الرابع: سلَّمنا أنه عدميٌّ، لكن ليس بعلة، وإنما هو جزء من العلة، إذ العلة مجموع الأمرين: عدم المعنى وعدم وجوده في مورد لفظٍ آخر، فلِمَ قلتَ: إن العدم لا يكون جزءًا من العلة؟ وهذا لأنه يكون شرطًا لتأثير العلة بالاتفاق، لتوقف تأثير المؤثر على عدم الموانع، فلمَ قلت: إنه لا يكون جزءًا؟ فإن العلة قد يُعنَى به مجموع ما يجب الحكم عند وجودِه، وعلى هذا فعدم الموانع جزءٌ من العلة. وقد يُعنَى به ما يكون موجبًا إن لم يُعارِضْه غيرُه، وعلى هذا فعدمُ المانع ليس بجزء، فلا يُقدَّمُ أحد التفسيرين.

الخامس: لا نسلِّم أن العدم لا يكون علةً ولا جزءًا من العلة، لأن العلة إنما هي علامةٌ وأمارةٌ، وذلك يكون عدميًّا كما تقدم. وما ذكره من الدليل فإن ما يدلّ على ذلك هي العلة الموجبة، فإن العدم المخصّص محالٌ أن يوجب وجوده، أما المعرّف فلا نسلّم ذلك فيه، وفي الداعي تردُّدٌ.

---

(١) في الأصل: «ضدًّا واحدًا».

(٢) الأصل: «بموجبه».

السادس: أن العدم لا يكون علةً ولا[1] جزءًا، لكن للحكم الوجودي أو العدمي. الأول مسلَّم، والثاني ممنوع، فإنّ الناس مجمعون على جواز تعليل العدم بالعدم، كما يقال: عدمُ الطهارة علة لعدم الصلاة، وعدم الاستطاعة علة عدم وجوب الحج، وعدم كونه ماءً أو ترابًا علة[2] عدم صحة طهارتَي الحدث أو الجنب[3]، ونحن إنما جعلنا العدم هنا علة لعدم كونِ غير هذا اللفظ حقيقةً، فإن عمومَه يقتضي كونَه حقيقةً، وخصوصه يمنع كونَ غيرِه حقيقةً، إذ لولا اختصاصه بهذه الموارد لكان معنى آخر يعمّ تلك الموارد، فتوجب كونه حقيقةً، ولو كان معنى آخر [ق١٣٧] غيره حقيقةً لصار اللفظُ مشتركًا، وهو خلاف الأصل، فما ذكرناه عدمٌ يوجب عدمَ حقيقةٍ أخرى لا وجودَ هذه الحقيقة.

السابع: العدم لا يكون علّةً للموجود مطلقًا أو إذا تضمَّن أمرًا وجوديًا. الأول ممنوع، والدليل المذكور لم يعمَّه؛ والثاني مسلَّمٌ، والدليل عليه أن الفقهاء بل والعقلاء كالمجمعين على إضافة الحكم إلى عدم المانع إذا كان المقتضي ظاهرًا، وكذلك يضيفونه إلى أمر عدمي إذا كان مستلزمًا لوجودي، [كقولهم]: مات لعدم الطعام والشراب، وأصابَهم المطرُ لعدم السَّقف، ويُباحُ قتلُ الحربي لأنه لا ذمَّة له، وتجب الصلاة على الحائض ونحوِها إذا انقطع الدم قبل خروج الوقت لزوالِ المانع. ونظائر ذلك كثيرة، وما نحن فيه كذلك، كما تقدم بيانه.

---

(١) في الأصل: «والا».

(٢) في الأصل: «عند».

(٣) في الأصل: «الحدث أو الحدث أو الجنب».

الثامن: أن هذا نفي المانع والمعارض، لكن المانع إذا كان ظاهرًا مشهورًا فلا بدَّ من الاحتراز عنه، حَذَرًا من انفتاح باب الكلام وخروج الأمر إلى الانتشار والخصام. ولهذا كلّ من تمسَّك بالاستصحاب ونحوِه من الأدلة التي كثر تخلُّف مدلولاتِها عنها فلا بدَّ أن يضمّ إليه عدم المعارض.

التاسع: أن عدم الاحتراز من هذا المانع يُفضِي إلى انتقاضِ أكثرِ صُوَرِ هذا الدليل، والاستدلالِ بما لا يدلُّ أكثر من الاستدلال بما يدلّ، وذلك أكثر مشقةً على أهل الحق وأعظمُ ضررًا على المعترض على الباطل.

بيان ذلك: أن المعاني العامة لموارد الاستعمال وهي حقيقة اللفظ أضعافُ أضعافِ المعاني العامة التي هي حقيقة اللفظ بألوفٍ مؤلَّفةٍ، وذلك أنه ما من معنى عام إلّا ومعناه يعمُّ موارد استعمال كل لفظ أخص من الأخص، حتى ينتهي إلى ما لا شركةَ فيه، وفي ذلك من الدرجاتِ والتفاوت ما لا يعلمه إلا الله، فإن لفظَ «شيء» و«موجود» و«معلوم» و«مذكور» و«ذات» و«عين» و«نفس» و«حقيقة» و«ماهية»[1] يعمُّ موارد استعمال كل لفظٍ من الألفاظ، وليس حقيقة إلّا في معنى واحدٍ. فإذا كان الشيء الواحد يدلُّ على مدلولِه في صورٍ، ويَدُلُّ على غير مدلولِه في أضعافِ تلك الصور كان عدمُ دلالتِه أغلبَ على القلب من دلالته، فإن الكثرة دليل الرجحان، والأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب.

وقد احتجَّ هؤلاء الجدليون على أن عموم المعنى موارد الاستعمال يدلُّ[2] على كون اللفظ حقيقةً بأشياءَ:

---

(١) الأصل: «ما فيه».

(٢) في الأصل: «يدلون».

أحدها: أن حقيقة اللفظ موصوفةٌ بأنها واحدةٌ، وبأنها عامة لموارد [ق١٣٨] الاستعمال، وبنحو ذلك. فإذا رأينا هذا المعنى موصوفًا بهذه الصفات غلبَ على ظنِّنا أنه هو القاضي، ولهذا لو كتب قاضٍ إلى قاضٍ بحقّ على فلان بن فلان الفلاني، فقامت البينةُ بأنه فلان بن فلان الفلاني، فادَّعى أن له شركاء في هذا الاسم، لم يُقبَل منه حتى تقوم البينةُ بشريكٍ، ولولا أنه يُستدلُّ على عينٍ بكثرة الصفات التي لم يُعلَم فيها شريكٌ لم يكن كذلك.

الثاني: أن جَعْلَه حقيقةً في المعنى يَدفَعُ عن اللفظ فسادَ الاشتراك والمجاز والتعطيل، لأنه لو لم يكن حقيقةً في ذلك المعنى، فإن كان حقيقةً فيما يختصُّ بكلِّ فردٍ من الأفراد لَزِمَ الاشتراكُ، وإن كان حقيقةً فيما يختصُّ ببعض تلك الأفراد دون بعضٍ لزمَ أن يكون مجازًا في الباقي، وإن لم يكن حقيقةً في شيء لزمَ تعطيلُ اللفظ. فإذا جعلناه حقيقةً في الجميع اندفعَ الاشتراك والمجاز، وإذا كان دفعُ هذا الفساد مطلوبًا، وهذا الطريق يخصُّه لدفع هذا الفساد كان سلوكُه جائزًا، وإن كان له طريقٌ آخر كسلوك طريقٍ من الطُّرق المُفضِية إلى المطلوب.

الثالث: أن هذا المعنى عامٌّ، والأصل عدم معنى آخر عام، وحقيقة اللفظ لا بدَّ أن تكون عامَّةً، فهذا المعنى حقيقة اللفظ.

والجواب عن الأول: أن الظن الذي ذكروه مشروطٌ بعدم العلم بالشريك، وقد بيَّنا وجودَ الشركاء في المعنى العامّ لموارد الاستعمال، فهو نظير ما إذا كان الحق على محمد بن علي أو عبد الله بن محمد ونحو ذلك من الأسماء التي وقعت فيها الشركة. وكذلك أيضًا لو وصف القاضي الفردَ بصفاتٍ قد عُلِمَ فيها الشركة.

فقوله: «حقيقة اللفظ واحدة عامة لموارد الاستعمال».

قلنا: وهذه صفة أشياء ليست حقيقة، وهي كل معنى أعمّ من حقيقة اللفظ.

والجواب عن الثاني: أن دفع الفساد لا يكون مقصودًا إلّا بعد قيام المقتضي موجودًا، ويكون معدومًا لعدم المقتضي، فدفعُ المجاز والاشتراك والتعطيل لا يكون مقصودًا إلّا إذا قام المقتضي له، والمقتضي له انعقادُ السبب الموجب للمجاز أو الاشتراك أو التعطيل، ولا يسلّم وجود السبب.

وأيضًا فإن هذا المحذور قد تعيَّن لدفعِه طريقٌ واحد، وهو حمل اللفظ على حقيقته، لأن حَمْلَه على بعض الحقيقة محذور، فلِمَ قلتَ: إن هذا الطريق هو طريق دفعه، بخلاف ما إذا ذكر النظائر، فإن الغرض يحصل بكل طريق، وهنا لا يحصل إلا بطريقٍ [ق١٣٩] واحدٍ.

وأيضًا فإن جَعْله حقيقةً في المعنى العام المدَّعَى كما أنّ فيه دفعَ هذه المفاسد، ففيه أيضًا المفاسدُ التي قدَّمناها أو احتمالُ تلك المفاسد، وليس في ترك جَعْلِه حقيقةً إلّا السكوت، ومَن خُيِّر بين ركوبِ طريقٍ فيها دفعُ مفسدةٍ واحتمالُ مفسدة وبين تركِها كان التركُ أولى به. ولهذا سُئِل ابن عباس عن رجلين أحدهما كثير الطاعة والذنوب، والآخر قليل الطاعة والذنوب، فقال: لا أَعدِلُ بالسلامة شيئًا[1].

وعن الثالث: أن الأصل النافي إنما يحتج به في موضعٍ لم يكثر الوجود بخلافه، أو موضعٍ لم يُعلم أن هناك وجودًا يخالف الاستصحاب. وقد بيّنا

---

(١) تقدم (ص١٢٩).

أنـه مـا مـن لفـظٍ إلّا وهنـاك معـاني[1] كثيرة كلُّها عـامٌ لمـواردِ اسـتعماله، فتـخـصيص أحـدها بكونـه حقيقـةً يحتـاج إلى دليـل. فيقـال في مثـل هـذه الصورة: كونه لم يرد مع تناول اللفظ معنى يعـمّ استعمال لفـظ الخصوص، ويعمّه أيضًا كونه معنى لفظٍ، وكونه مخرجًا، وكونه غير مدلولٍ عليه، وكونه غيرَ مرادٍ باللفظ ونحو ذلك، وشيء من ذلك ليس بحقيقة لفظ التخصيص، وإنما حقيقة لفظ التخصيص واحدٌ من هذه الأشياء، وذلك لأن هذه المعاني أعمُّ من مواردِ استعمال لفظ العموم، وحقيقة اللفظ لا بدَّ أن تكون مساويةً لموارد الاستعمال كما تقدم.

واعلم أن التخصيص عدم إرادة المعنى من اللفظ مع تناوله له بالطريقة التي ذكرناها، وهو مطابقة المعنى لموارد الاستعمال عمومًا وخصوصًا، لأنّ كلَّ مورد للّفظ المخصّص عُدِمَتْ فيه الإرادة واللفظ متناولٌ له سُمِّي تخصيصًا، كعدم إرادة من لا يَرِث من قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١] ونظائِره من العمومات، وكلّ موضع سُمِّي تخصيصًا فقد عُدِمت [فيه] الإرادة مع تناول اللفظ لجميع التخصيصات، فإثباتُ حقيقةِ اللفظِ ومسمَّاه يَثبتُ بهذا الذي ذكرناه من الطرد والعكس، وهو الدوران والتلازم والمطابقة والمساواة عمومًا وخصوصًا. ومَن أنصفَ عَلِمَ أن مستند العلم بجميع اللغات هو ما ذكرناه من الدوران، لا مجرّد عمومِ المعنى. والكلام في ذلك يطول.

واعلم أن قولهم: «عموم موارد الاستعمال» إنما يَصحُّ في حقيقة

---

(١) كذا الأصل.

الألفاظ الكلية، وهو ما لا يمنع نفسُ معناه من وقوع الشركةِ فيها، أو[1] في الألفاظ العامة، وهو ما لها موردانِ وأكثر حتى تكون هناك موارد يمكن دعوى عمومِ المعنى لها. فأما المعنى الجزئي كما دَلّ عليه لفظ العَلَم [ق١٤٠] والإشارة والمعرَّف بلام العهد إذا كان معيّنًا، ونحو ذلك، فهنا لا يمكن إثبات المسمَّى بذلك. وأما على ما ذكرناه من مطابقة المعنى لموارد اللفظ فيمكن ذلك.

واعلم أيضًا أن قولهم: «موارد الاستعمال» فيه إشكال، وهو أن مورد استعمال اللفظ هو الموضع الذي استعمل اللفظ فيه، فإما أن يكون هو المعنى الذي ادُّعِي أنه مسماه أو غيره، فإن كان هو الأول كان التقدير عموم المعنى موارد المعنى، وإن كان غيره لم يكن ما استعمل فيه اللفظ هو معنى اللفظ.

وجوابه أن يقال: معنى «عموم المعنى الموارد» أن هذا المعنى موجود في كلّ موضع وردَ فيه اللفظُ، ويحَصُل التغايُر بين المعنى وبين الموارد باعتبار أن المعنى ذهني والموارد خارجة، أو باعتبار أن المعنى كليٌّ والموارد جزئيّة، أو باعتبار أن المعنى المدَّعى هو جملة الموارد، والجملة من حيث هي جملةٌ مغايرةٌ لأجزائها، وهذا قريب من التقدير الثاني، والله أعلم.

واعلم أن على المصنّف هنا استدراكًا واضحًا بعد تسليم صحة هذه القاعدة، لأنّا لم نقصد بالكلام على هذه القاعدة محُاقَّتَه، وإنما حَاقَقْنا فيها من عدَّها قاعدةً من نظرائه الجدليين أصحابِ الجدل المحدث. وأما ما

---

(١) كلمة غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

يختصّه فقوله: «وعمومه موارد استعمال اسم التخصيص في الشرع»، وذلك أن الألفاظ الشرعية هي ما كانت موجودةً في القرآن أو في كلام رسول الله ﷺ، ولفظة[1] «التخصيص» بهذا المعنى ليست موجودة في الكتاب والسنة، لأنها من باب الألفاظ الاصطلاحية في أصول الفقه، كالحقيقة والمجاز، والاشتراك والتواطؤ[2]، والمنطوق والمفهوم، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيّد، والنقض والقلب والكَسْر، وفساد الوضع وفساد الاعتبار، والمناسبة والدوران والتلازم، وغير ذلك. وهذه الألفاظ مستعملةٌ في كلام العلماء، فَيُوجَد عمومُ ما يدّعي أنه معناها وخصوصه في[3] كلامهم.

فإن قال: هو موجودٌ بهذا المعنى في ألفاظ العلماء، وهم أهل الإجماع، وقولهم دليلٌ من أدلة الشرع.

قلنا: وليس هو موجودًا[4] في كلام أهل الإجماع على وجهٍ ارتبطَ به حكمٌ شرعي، حتى يُستدلَّ بتفسيره على مقصودهم.

قال المصنِّف[5]: **(ولئن مَنَع العموميَّة، فنقول: إنه ثابت في صورة التخصيص، إذ التخصيص [غير][6] ثابت بدونه بالنافي للتخصيص، أو**

(١) في الأصل: «لفظ»، وأثبتنا ما يناسب السياق.

(٢) الأصل: «التواطى».

(٣) الأصل: «من».

(٤) في الأصل: «موجود».

(٥) «الفصول» (ق٦أ).

(٦) زيادة من «الفصول»، ومما سيأتي في هذا الباب فيما بعد (ص٢٦٠).

لأن أحد الأمرين لازم، وهو إما عدمُ النصِّ العام أو تحقُّق موجبِه [ق١٤١] إما بالضرورة أو بالنصّ، فإن الحال لا يخلو عن وجود النصّ أو عدمِه، وإذا[1] كان عامًّا يكون حقيقةً له، فإن الغير لا يكون حقيقةً له، وإلّا[2] يلزم الاشتراك أو المجاز).

اعلم أولًا أنَّ لغةَ العرب الـمُورَثة[3] عنها المتداولة في كلامِها، وكلام الفصحاء الذي ينحو نحوها، وهي لغة القرآن والسنة وسلف الأمة، أن الكلمة إذا لم يكن لها فعلٌ وأرادوا أن يَنطِقوا لها بمصدرٍ يَدلُّ على ما يدلُّ عليه مصادرُ الأفعال، صاغوا منها لفظًا على مثال الفُعُولة أو الفعوليّة، أو نَسَبُوا الاسم منها وأَنَّثُوه، فيقولون: العبودة والعبودية، والذكورة والأنوثة والذكورية والأنوثية، والمروءة والإنسانية، تارةً يقتصرون على تأنيث اللفظ المشتق منها، وتارة ينسبونه مع التأنيث، وكأنّهم ــ والله أعلم ــ إذا صاغوه على مثال الفُعولة، فلأنّ هذه البنية مثالٌ [من] أمثلة مصادر الأفعال الثلاث اللازمة، فزادوا الهاء إشعارًا بالفرق بين مصدر الأفعال والمصدر المأخوذ من الأسماء، لأنه فرعٌ على الأول وتَبَعٌ له، بمنزلة المؤنث من المذكر، وإذا زادوا فيه ياء النسب قصدوا به أنه منسوبٌ ومضافٌ إلى الاسم، كأنه قيل: الحال العبودية والحال الذكورية، أي الحال المنسوبة إلى ذلك المعنى، وإنما يُنسَب الشيء إلى الشيء للزومِه إياه واختصاصه به. وهذه المصادر تدلُّ على حالٍ ثابتة لازمة، بخلاف مصادر الأفعال.

---

(١) في «الفصول»: «فإذا».

(٢) في الأصل: «ولا»، والتصويب من «الفصول».

(٣) كذا الأصل، ولعلها: «الموروثة».

قال[1]: إن كلّ فعلٍ له مصدرٌ فلا يكاد يُسَمع في الكلام العربي أنه صِيْغَ له مصدرٌ من هذا الجنس [منسوب] إلى اسم مزيد فيه هاء التأنيث، استغناءً بالمصدر عنه، فإن هذا زيادةٌ وعَجرفةٌ إلّا فيما شذَّ، مثل قولهم: الخُصوص والخُصوصية والخَصوصية بضم الخاء وفتحها، وهو أفصح. وقد كَثُر استعمال هذا الضرب في لسان المتسبين إلى العلم من متأخري الأعاجم، يقولون: العالمية والقادرية والمعلومية والمقدورية والعمومية والخصوصيّة وأشباه هذا، تارةً يَضيفون اسم الفاعل وتارةً اسم المفعول وتارةً المصدر. كما استعمل المصنّف لفظ «العمومية» بقوله: «ولئن مَنَع العموميَّة». وهذا استعمالٌ خارج عن النحو العربي، وزيادةٌ في اللفظ وتكلُّفٌ من غير فائدةٍ، لأنه لو قال: «ولو منع العموم» كان المعنى تامًّا حاصلًا بدون هذه النسبة والتأنيث، فإن العموم مصدر عَمَّ الشيءُ غيرَه يَعُمُّه عمومًا، فإذا منع أنَّ اللفظ قد عمّ فهو المطلوب.

فإن قيل: بل فيه فائدة غامضة، فإنّ بين المصدر وبين هذه الأسماء المنسوبة المؤنثة فرقًا دقيقًا[2]، وذلك أنك إذا قلت: العلم والقدرة، [ق١٤٢] فإنك تَعني به المعنى القائم بالذات المدلول عليه بلفظ «علم» ولفظ «قدرة»، وكذلك إذا قلت: العموم أو الإحسان، فإنما تعني الحدث أو المعنى القائم بالفاعل الذي نسبتَ إليه العموم أو الإحسان. فإذا قلتَ: العالمية والقادرية، فإنما تعني الحال الثابتة للذات التي اقتضاها العلم والقدرة، وهي المعبَّر عنها بكون الذات عالمةً وقادرةً، وفرقٌ بين العلم والقدرة وبين كونِ الذات عالمةً وقادرة، لأن كونها عالمةً قادرةً حكمٌ ومعلولٌ وحالٌ اقتضاها العلم

(١) كذا الأصل، ولم يُذكر القائل. والمقصود به هنا المؤلف.

(٢) في الأصل: «فرق دقيقي».

والقدرة، ولفظ المصدر إنما دلَّ على نفس الصفة لا على هذه الحال. ألا ترى أنَّا ندلُّ عليها باسم منسوب كأنه صفة لموصوف محذوف، تقديرُهُ: الحال العالمية أو النسبة العالمية أو الإضافة العالمية. وفيها فائدة أخرى، وهو أن العلم والقدرة إنما يدل على الصفة والحدث من حيث هو هو لا إشعارَ له بالعلم المعلوم[1]، فإذا قيل: «العالمية» و«المعلومية» كان تقديرها[2]: الحال الحاصلة لذاتٍ عالمةٍ أو الحال الحاصلة لذاتٍ معلومةٍ، وكان فيها دلالةٌ على ما يُنسَبُ إليه الصفةُ والحدثُ هل هو الفاعل أو المفعول؟ و مجرَّد المصدر لا يَدُلُّ على ذلك.

قيل: عن هذا أجوبة:

أحدها: لو كان فيه فائدةٌ لم يجز أن تخلو اللغة عن لفظٍ يدلُّ عليه، لأنّ المعنى الذي يكثر دورانُه في القلوب يُحتاج إلى التعبير عنه، فيجب أن تكون له عبارةٌ تدلُّ عليه. ولمّا لم يكن هذا الاستعمال موجودًا في اللغة الحكيمة[3] عُلِمَ أنّ هذا اللفظ كانَ حقُّه أن يُلحَق بالمهملات، لاسيّما وكلام الله وكلام رسولِه وكلام الأئمة من سلف الأمة لا يجوز أن يَعْرَى عن بيان هذه المعاني. فلو لم يكن بيانُها إلّا بهذه الألفاظ ـ أو لو كان بيانُها بهذه الألفاظ أجودَ ـ لوجبَ أن يكون ذلك في كلامهم، لأنّ إدراكهم للمعاني أتمّ، وتعبيرهم أفصح وأوضح.

الثاني: أن نقول: الخلاف في ثبوت الحال مشهورٌ بين الناس، حتى إنّ

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «بالعالم والمعلوم».

(٢) في الأصل: «تقدير».

(٣) الأصل: «الحكمية».

أكثر المتكلمين المنتسبين إلى السنة ينفونها، ويقولون: لا معنى لكون الشيء عالمًا قادرًا، إلّا نفس قيام العلم والقدرة به، وأما حالٌ يُوجِبُها له العلم والقدرة فكلَّا. وهؤلاء يُبطِلون ما يُدَّعَى في هذا الموضع من العلّة والمعلول، ويَردُّون ذلك إلى اعتبارات عقلية وأحكام ذهنية يتبعها الأسماء واللغات. فعلى قولِ هؤلاء فلا فرقَ بين قولنا: عِلْمِ الشيء وكونه عالمًا في الوجود الخارجي. وهذا القول أصوب.

وأما مَن يُثبِت الأحوال فيقولون: إن لفظ العلم والقدرة ونحوهما يدلُّ على الصفة وعلى الحال، وإذا أرادوا تمييز [ق١٤٣] الحال قالوا: كون الشيء عالمًا وكونه قادرًا.

وعند نُفاةِ الصفات هذه الألفاظ تدلُّ على الحال بانفرادها.

فقد اتفقت الطوائف على أن لفظ المصدر يدلُّ على تمام المقصود، وهذا ظاهر، فإن الحال لازمةٌ للصفة لزومًا خارجيًّا وذهنيًّا، وليس للحال مقصودٌ زائدٌ على ثبوت الصفة. فواضعُ اللغة الحكيمُ أدرجَها في لفظةٍ. يُبيِّن ذلك أنه لو كانت الحال ثابتةً، ولا يدلُّ عليها لفظ المصدرِ لكانت اللغاتُ ــ خصوصًا اللغة الحكيمة ــ عاريةً عن الدلالة على هذه المعاني الكثيرة المحتاج إلى التعبير عنها، وذلك لا يجوز.

الثالث: أنه لو لم يدلّ المصدرُ على الحال لكان استعمالُه أولى، وذلك لأنّ المتكلم إن قصد الإثبات فإذا أثبتَ المصدرَ ثَبتت الحالُ، وإن قصد النفي فإذا نفى المصدرَ انتفت الحالُ. أما إذا استعمل هذه الألفاظ وقيل: إنها تدلُّ على الحال، فإذا أثبتها أثبت المصدر، أما إذا نفاها فقد لا ينتفي المصدر، لاعتقاد المتكلم أو المستمع أنه لا حقيقة لها في الخارج حتى

يلزمَ من انتفائها انتفاءُ الصفة.

مثال ذلك قول المصنّف: «ولئن منع العموميّة»، فإن العموميّة إن كانت هي العموم فلا كلام، وإن قيل: هي حالٌ للَّفظِ أوجبَها العموم، فلفظ العموم يدلُّ عليها نفيًا وإثباتًا، وأما لفظها فلا يلزم من مَنْعِه مَنْعَ هذه الحالِ منعُ العمومِ، لجواز أن يعتقد أن هذه الحال لا حقيقةَ لها.

وأيضًا فقد يعتقد أن العمومية صفة ثابتة للعامّ، بخلاف العموم فإنه عارض، لأن مسمّى المصدر حدثٌ، فإذا منع الصفة الثابتة لم يلزم أن يمنع الصفة العارضة، فكان قولنا «منع العموم» أجود.

وعلى ما قلنا فالعموم يدلُّ على هذه الصفة، سواء كانت ثابتةً أو عارضةً في النفي والإثبات. هذه لغة العرب، وقول النحويين: «المصدر يدلُّ على الحدث أو الحدثان» توسُّعٌ في العبارة، لأن الغالب على مسمَّيات المصادر في أفعال الخلق أن تكون حادثة، وإلّا فقولنا: «علم الله، ويعلم، وهو عالم، وله علم» ليس في ذلك ما يدلُّ على حدوث صفةٍ أصلًا، وليس هذا موضع الاستقصاء في ذلك. وبالجملة فتسميتُها حدثًا وحدثانًا اصطلاحٌ نحوي لا وضعٌ لغوي.

الرابع: أن استعمال هذه الألفاظ التزامٌ لثبوت الحال، وفي ذلك ما فيه، أما استعمال لفظ المصدر فهو خلوصٌ عن هذا الالتزام، ولا حاجةَ بالمستعمل إلى التزامِ أمرٍ [ق١٤٤] باطلٍ ومختلفٍ فيه من غير حاجةٍ ولا فائدة. بل لو قيل: عدمُ هذه الألفاظ دليلٌ على عدم معانيها التي يعتقدها مُثبِتُو الأحوال، إذ لو كانت ثابتةً لوجبَ أن لا تَعرَى أذهانُ جميع أهل اللغات عن إدراكها، وتنفرد به شرذمةٌ من المتكلمين. ولو أدركتْ أذهانُهم ذلك لوجبَ

أن تكون لها عبارةٌ عنها كسائر المعاني المشتركة بين الأمم إمّا مفرد أو مركَّبٌ، [و] لكان هذا أولى من التزامِ ثبوت الحال واستعمالِ هذه العبارات.

الخامس: أن الحال إن لم تكن ثابتةً فلا حاجةَ إلى هذه العبارات، وإن كانت ثابتةً فلا بدَّ أن تشتمل العبارات اللغوية على الدلالة عليها، خصوصًا كلام الله وكلام رسولِه وكلام العلماء والحكماء من أمته، فإنه لا يجوز أن يَعْرَى عمّا يبيِّنُ هذه الحقائق، وعلى التقديرين فلا حاجة إلى هذه الألفاظ الغريبة.

فهذا هو الجواب عن كون هذه الألفاظ تدلُّ على الأحوال. وأما قولهم: «تدلُّ على خصوص النسبة إلى الفاعل والمفعول» فإضافةُ المصدر إلى أحدهما يُغنِي عن ذلك، بأن يقول: عِلْم فلانٍ أو العِلْمُ بكذا، أو يقول: كون الشيء عالمًا أو كونه معلومًا.

واعلم أن من حكمة لغة العرب أن لا يُضيفوا هذه المصادر، ويُضيفوا المصادر التي للأسماء، أعني بالإضافة: النسبة بالتأنيث، وهو قولهم: الذكوريّة والعبودية، ولا يقولون: الضَّربيّة والقَتليّة والضاربيَّة والقاتليّة، وذلك لأن ذلك المصدر إنما أُخِذ من الاسم، فكأنه قيل: المعنى الذي به كان العبدُ عبدًا أو الذكر ذكرًا، أو المعنى الذي أوجبَه كونُه ذكرًا وكونُه عبدًا، وذلك المعنى الذي به صار العبد عبدًا هو مقتضٍ لكونِه عبدًا، والمعنى الذي أوجبه كونُه عبدًا هو معلولُ كونِه عبدًا، وكونُه عبدًا هو الحال والصفة المعبَّر عنه بالمصدر، فأُضِيف إلى هذا المعنى كلُّ ما[1] هو لازمٌ وكلّ ما هو تابعٌ له، إما بكونه مقتضيًا له أو بكونه إنما كان من أجله. أما الضرب والقتل فهما

(١) الأصل، «كما».

أصلٌ للفعل على الوجه المشهور، فلم يُنْطَق قَبْلهما باسم يشتقان منه، فلو أضيفا لأضيف الأصل إلى الفرع، وذلك لا يجوز، بخلاف المواضع التي نُطِقَ فيها بالاسم قبل المصدر. ألا ترى أن قولك: «ضارب» و«قاتل» إنما يَنطِق به من نَطقَ بقتل وضرب، وقولك: «عبد» و«رجل» ينطق به قبل الرجولية وقبل العبودية. وقولهم: «الخُصوصية» و«الخَصوصية» فهو ـ والله أعلم ـ ليس بمصدر، وإنما هو الصفة والحال التي أوجبها المصدر، فإن [ق١٤٥] من خُصَّ بأشياءَ فلا بدّ أن تبقى له صفة أوجبها الخصوص.

السادس: أن هذه الألفاظ فيها تكلُّفٌ وتقعُّرٌ وتنطُّعٌ، وقد قال النبي ﷺ: «**إنّ الله يُبغِض البليغَ من الرجال، الذي يتخلَّل بلسانِه كتخلُّل الباقرةِ بلسانها**»(١). وقال: «**إنّ أبغضَكم إليَّ وأبعدَكم مجلسًا منّي يوم القيامةِ الثَّرثارون والمتفيهقون المتشدِّقون**»(٢). وهي تُفضِي إلى اللَّدَد، وفي «الصحيحين»(٣) عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إن أبغضَ الرجال إلى الله الألَدُّ الخَصِم**». وفي «صحيح مسلم»(٤) عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «**هلَكَ المتنطِّعون**» قالها ثلاثًا. وفي «الصحيحين»(٥) عنه ﷺ قال: «**أهل النار كلُّ جعظريّ جَوَّاظٍ مستكبرٍ**».

(١) أخرجه أحمد (٦٥٤٣، ٦٧٥٨) وأبو داود (٥٠٠٥) والترمذي (٢٨٥٣) عن عبد الله بن عمرو، وقال: هذا حديث حسن غريب.

(٢) أخرجه أحمد (١٧٧٣٢، ١٧٧٤٣) وابن حبان (٤٨٢، ٥٥٥٧) من حديث أبي ثعلبة الخشني، والترمذي (٢٠١٨) عن جابر وقال: هذا حديث حسن غريب.

(٣) البخاري (٢٤٥٧) ومسلم (٢٦٦٨).

(٤) برقم (٢٦٧٠).

(٥) البخاري (٦٠٧١) ومسلم (٢٨٥٣) عن حارثة بن وهب.

وهي خروجٌ عن البيان الذي امتنَّ الله بتعليمه حيث يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٤]، وتكلُّفٌ في المنطق الذي هو خاصَّة الإنسان التي انفصل بها عن سائر أنواع الحيوان، وتشبُّهٌ بالأعاجم فيما أحدثوه من الدندنة والطنطنة، وقد نهى ﷺ عن التشبُّه بالأعاجم فيما أحدثوه من الهيئات(١)، فإن العجم مأمورون أن يتبعوا هَدْيَ العرب من الصحابة والتابعين، وكذلك متأخرو العرب مأمورون أن يتبعوا هَدْيَ الأولين كما قال: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ إلى آخر الآية [التوبة: ١٠٠]. فحَكَم بالرضى لمن اتبعَ السابقين بإحسان. وقال ﷺ لما صلَّى قاعدًا: «**لا تُعظِّموني كما تُعظِّم الأعاجمُ بعضُها بعضًا**»(٢)، وقال في بعض ما أمر به: «**لا تشبَّهوا بالأعاجم**»(٣). وكتب عمر إلى العراق: «تمَعْدَدُوا واخْشَوشِنُوا وامْشُوا حُفَاةً وانتَعِلُوا وانْزُوا على الخيل نَزْوًا ولا تَشبَّهوا بالأعاجم»(٤). وكذلك نهى عن التشبه بأهل الجاهلية فيما خالفوا فيه الإسلام، ونهى عن التشبه باليهود

---

(١) انظر كتاب «اقتضاء الصراط المستقيم» للمؤلف، فقد فصَّل فيه الكلامَ في هذا الموضوع.

(٢) أخرجه أحمد (٢٢١٨١) وأبو داود (٥٢٣٠) عن أبي أمامة بلفظ: «لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يُعظِّم بعضُها بعضًا» إسناده ضعيف. وأخرج أحمد (١٥٢٥١) وابن خزيمة (١٤٨٧) عن جابر، بلفظ: «لا تقوموا كما تقوم فارس لجبابرتها أو لملوكها».

(٣) أخرجه البزار (٥٢١٧) من حديث ابن عباس، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ١٦٠): فيه رشدين بن كريب، وهو ضعيف.

(٤) أخرجه ابن حبان «الإحسان» (٥٤٥٤) بنحوه، وأصله عند مسلم مختصرًا، وقال المصنف في «الاقتضاء» (١/ ٢٧٨): «وهذا مشهور محفوظ عن عمر بن الخطاب».

والنصارى في أشياءَ من هَدْيِهم ودَلِّهم وسَمْتِهم. وليس هذا موضع استقصاء القول في ذلك[1].

فمن اتبعَ من العرب والعجم هَدْيَ الأولين دخلَ في زُمرتهم، فإنه مَن تشبَّه بقومٍ فهو منهم[2]، وحينئذٍ يكون العجم ممن قال فيه ﷺ: «**لو كان العلم ـ وفي لفظٍ: الدينُ ـ معلَّقًا بالثُّريا لتناولَه رجالٌ من أبناء فارس**»[3]، فإنه إشارة إلى العلم الذي نعتَ الله به نبيَّه الذي بعثَه به، وإن خرجوا عن ذلك عادوا إلى الجاهلية جاهلية العرب.

ولا يَحقِرنَّ أحدٌ أمرَ اللسان، فإنه أمرٌ عظيم، ولهذا قرنَه عمر بالدين لمّا قال لابن عباس: قد كنتَ أنت وأبوكَ تُحِبُّون أن يكثر هؤلاء، يعني سَبْيَ المجوس، [ق١٤٦] فقال: إن أمرتَنا قتلناهم، فقال: أبعدَ ما دخلوا في دينكم وتكلَّموا بلسانكم[4]! وقال عمر أيضًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: تعلَّموا الفرائضَ واللحنَ كما تَعلَّمون القرآن[5]. فأمر بتعليم لحن القرآن والفرائض كما أمرَ بتعليم القرآن. وقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ما تكلَّم أحدٌ بالفارسية إلا خَبَّ ونَقَصَتْ مروءتُه»[6]. وهذا ـ والله أعلم ـ عربيٌّ يُريد أن يتكلم بها لغير حاجة، فما

---

(١) فصَّل الكلامَ فيه المؤلف في كتابه العظيم «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم».

(٢) حديث أخرجه أحمد (٥١١٤)، وأبو داود (٤٠٣١) عن ابن عمر.

(٣) أخرجه البخاري (٤٦١٥) ومسلم (٢٥٤٦) عن أبي هريرة.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٣٤٩٧) في قصة مقتل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ١١٦) والدارمي رقم (٢٨٩٢) بسندٍ صحيح.

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة (٩/ ١١) بنحوه، وأورده المؤلف في «اقتضاء الصراط =

أظنُّه [إلا] أراد ذلك، فإن كثيرًا من الصحابة والتابعين كانوا عجمًا فُرسًا ورُوْمًا.

واعلم أن هذه العبارات لا عربية، لأن العرب لم تتكلم بها، ولا عجمية لأنها ليست من لغة العجم، فهي كلامُ عجميٍّ يُريدُ أن يتكلم بمثلِ كلام العرب، وحقيقٌ بالعجمِ الذين يريدون الدخول في عموم قولِه: «**لو كان العلمُ معلَّقًا بالثريا لتناولته رجالٌ من أبناء فارس**» أن يَصُونوا ألسنتَهم عن التفوُّه بالكلام المعجرفِ الذي أقلُّ منه أفضل منه، وأخصُّ منه أنفعُ منه، فقد قيل: إنه جاء فيهم آيتانِ من كتاب الله: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨]، وقوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُواْ بِهِمْ﴾ [الجمعة: ٣]. وأن يعدلوا إلى العربية السمحة السهلة، المُسفِرة عن وجوهِ المعاني، الآخذة بأزِمَّة الحقائق، المبينة بين المشبَّهات بالفواصل المميِّزات، والجامعة بين المشتركات بالضوابط المعمَّمات، وأن يتكلَّموا بلغتهم التي نشأوا عليها. فأمّا إحداثُ لغةٍ ثالثةٍ فهو حدثٌ في الدين، وإذا ابتغى العجمُ اجتنابَ التكلف في الكلام فالعربُ أحرى بذلك وأخلقُ، لتيسُّرِ النطقِ عليهم بالعربية وبُعدِهم عن مسالك الشعوبية.

واعلم أنه وإن كان يقال: لا مُشَاحَّة في العبارات، فإن المقصود هو المعنى؛ فإن اللسان له موقعٌ من الدين، والعبارة المرضيَّة مندوبٌ إليها، كما أن التعمُّق منهيٌّ عنه. وكذلك كان ﷺ يُغيِّر كثيرًا من الأسماء أسماء الأشخاص والأمكنة وغير ذلك، وكانوا يَنهَون عن اللحن ويأمرون بإصلاح اللسان. فكيف في العبارات العلمية والمفاوضات الفقهية؟! لاسيما في

= المستقيم» (١/ ٥٢٢) بهذا اللفظ.

كلامٍ مقصودُه تركيبُ عباراتٍ يُقْتَنَصُ بها الباطل أو يُفْحَمُ بها الجاهل، متى سُوْمِحَ صاحبُها في الإطلاق تمكَّن من الرواج والنفاق.

واعلم أن العموم والخصوص وإن كانا في الأصل مصدرين فقد يُوصَف بهما إمّا الفاعل أو المفعول، فيقال: هذا من الخصوص وهذا من العموم، إمّا من المعمومين والمخصوصين، وإمّا من العامّ والخاصّ.

وقول المصنِّف «العمومية»(١)، كأنه ـ والله أعلم ـ جعل العمومَ صفةً، ثم نسبَها على ما [ق١٤٧] أوجبَها، كما يقال: فيه عاميَّةٌ أي حالٌ منسوبة إلى العامَّة، فجعلَه من العموم [على] تقدير «ولئن منع كونه عمومًا» أي كونه عامًّا. وهذا كلام معترض، ليس هو المقصود.

قال: «ولئن منع العمومية، فيقال: إنه ثابتٌ في صورة التخصيص، إذ التخصيص غير ثابتٍ بدونه بالنافي للتخصيص، أو لأن أحدَ الأمرين لازم، وهو إمّا عدمُ النصِّ العامِّ أو تحقُّقُ موجبِه إمّا بالضرورة أو بالنصّ، فإنّ الحال لا يخلو عن وجود النصِّ أو عدمه».

اعلم أن منع العموم يحتمل شيئين:

أحدهما: منع عموم اللفظ العام لصور التخصيص، وهذا منعٌ صحيح يَستحقُّ الجواب، إذ اللفظ لا يثبت أنه متناول لذلك الفرد حتى يثبت عمومُه. والذي دلَّ عليه جميعُ السلف وعامَّةُ الخلف من طوائف العلماء على اختلافِ اعتقاداتِهم وتفنُّنِ عُلُومِهم، بل الذي عليه طبقاتُ بني آدم أن هذه

(١) الأصل: «العموم»، والمثبت يقتضيه السياق، وهو لفظ المصنف، والكلام كلّه حول تحقيق مثل هذه الكلمات.

الألفاظ المعروفة بصِيَغِ العموم دالَّةٌ عند تجرُّدِها عن القرائن على الشمول والاستغراق، ولم يُخالِف في ذلك إلّا الواقفةُ والمرجئةُ، مع أن بعض الواقفة خرجَ عنهم في صيغ العموم، وقد قال بعضُ من حرَّر قولَ الواقفة: إن متبوعهم لم يُنكِر صَيغَ العموم، وإنما أنكر أن تُستعمل الظنون في مواضع القطع، وهو إنجاز الوعيد، وهذا أجْدَر[1] أن يُظَنَّ بالعاقل، فإن إنكار أصل العموم كأنه خروجٌ عن عقول العقلاء. وإذا سلَّم أن اللفظ عام لم يُقْبل منه في المباحث الفقهية أن يقول: لا أسلِّم أن العموم حجة، لكن إذا أنكر العموم فعلى المستدلِّ بيان العموم ببيان أن هذه الصيغة من صيغ العموم بالنقل أو الاستعمال وغير ذلك من الطرق. وسيأتي هذا السؤال في قوله: لِمَ قلتم: إن اللفظ تناوله؟ فإنَّه إذا ثبت أن اللفظ تناولَه ثبت العموم، إذ لا معنى للعموم إلّا ذلك.

الثاني: أن يمنع عموم المعنى موارد الاستعمال اسم التخصيص، وهو المقصود هنا، بأن يقال: لا أسلِّم أنَّ عدمَ الإرادة مع تناول اللفظ معنًى يعمُّ صورَ التخصيص، بل جاز أن يكون موجودًا في بعض صور التخصيص دون بعض.

فيقال له: هذا المعنى ثابتٌ في كل صورةٍ من[2] الصور التي يُستعمل فيها لفظ التخصيص، لأن التخصيص ليس ثابتًا بدونه بالأدلة [المقتضية][3] للتخصيص، وإذا لم يثبت التخصيص مع عدمِه فحيثُ

(١) الأصل: «انحدر»!

(٢) الأصل: «بين».

(٣) بياض في الأصل بقدر كلمة.

تحقق التخصيص تحقَّق هذا المعنى، ولا معنى لعمومه موارد التخصيص إلّا هذا.

وإن شئتَ قلتَ: لأنه لو لم يكن ثابتًا لم يثبت لفظ التخصيص، لأن التخصيص على خلاف [ق١٤٨] الأصل، فهو منفيٌّ بالموجب للعموم وباستصحابِه الحالَ، فلو لم يكن المعنى الذي ذكرناه من عدم الإرادة مع التناول ثابتًا في الموضع الذي يقال له تخصيص ـ إمّا بأن تكون الإرادة حاصلةً أو بأن لا يكون التناول حاصلًا ـ لم يثبت التخصيص للأدلة الدالّةِ على نفيه السالمةِ عما يُعارِضُها. وهذا الجواب يختصُّ بهذا الموضع وما أشبَهه من المواضع التي تكون على خلاف الأصل.

ويمكن أن يُجعَل عامًّا، بأن يقال في كل معنًى يُدَّعى عمومُه مواردَ الاستعمال: اللفظ غير ثابت بدون هذا المعنى بالأصل النافي، لأن الأصل عدم استعمال اللفظ فيما عدا صور هذا المعنى، لأن الاستعمال كان معدومًا، والأصل بقاء ما كان على ما كان. وإذا كان اللفظ غير ثابت بدون هذا المعنى، فحيثُ ما كان اللفظ فقد وُجِدَ المعنى العام، فيكون المعنى عامًّا.

قال: «ولأن أحد الأمرين لازم، وهو إما عدم النصّ العام أو تحقُّق موجبه بالضرورة أو بالنصّ، فإن الحال لا يخلو عن وجود النصّ أو عدمِه».

هذا تقريرٌ ثانٍ لأنَّ المعنى المذكور عامٌّ لموارد الاستعمال، يقول: لأنّ التخصيص غير ثابتٍ بدونِه في نفس الأمر، فهو لازمٌ للتخصيص، فيكون عامًّا له بالضرورة، لأن اللازم عامٌّ لصور الملزوم، وإنما قلنا ذلك لأن أحد الأمرين لازم: إمّا عدمُ النصّ العام أو تحقّق موجبه بالضرورة أو بالنص، نقول: إن الضرورة أو النصّ تحقق أحد الأمرين: عدم العام أو موجب العام،

لأنه إن لم يكن العام موجودًا فقد تحقَّق أحدُهما بالضرورة، وهو عدم العـام، وإن كان موجودًا تحقَّق موجبُه بالنصّ، لأنّ النصّ العام يقتضي تحقُّقَ موجبه، فيكون النصّ محقِّقًا لأحدهما، وأيُّهما تحقَّق لزمَ عدمُ التخصيص، لأنه إن تحقَّق عدمُ العام فلا تخصيص، وإن تحقق موجبه فلا تخصيص.

واعلم أنّ هذين التقريرين فاسدان:

أما الأول فمن وجوه:

أحدها: قوله «التخصيص غير ثابت بدونه» قلنا: هذا حكمٌ على التخصيص بعدمِه عند عدمِ هذا المعنى، والحكم على الشيء فرعُ تصوُّرِه، وكلامنا في تصوُّرِ اسمِ التخصيص وحَدِّ هذا اللفظ بحسب اللغة والاصطلاح، فلا يخلو إمّا أن يكون اسم التخصيص مما قد عُرِف معناه ومفهومُه، أو لم يكن قد عُرِف، فإن كان قد عُرِفَ فلا حاجة إلى الاستدلال عليه، كيف والخصمُ قد نازعَ فيه! وإن لم يكن قد عُرِف لم يجز الحكمُ عليه بعدمٍ أو وجودٍ.

فإن قلتَ: إنما أحكُم على اسم التخصيص، وذلك إنما يتوقف على تصوُّر اللفظ فقط، لا على تصوُّر [ق١٤٩] معنى اللفظ.

قلتُ: فالأدلة النافية لا تنفي اللفظ، إنما تنفي المدلول عليه باللفظ، لأن الأدلة النافية هي الـمُفضِية للعموم والشمول، وهذه إنما تنفي إخراجَ بعض العام، لا تنفي أن ينطق ناطقٌ بلفظ تخصيص، وإذا كانت إنما تنفي ما هو المعنيُّ بلفظ التخصيص لم يلزم من نفي هذا المعنى نفيُ الاسم المذكور، حيث يثبت أن هذا المعنى لازم هذا الاسم، ولن يثبت أن هذا المعنى لازمٌ

لهذا الاسم إن لم يثبت، إذ[1] الاسم لا يثبت بدون المعنى، فلو أثبت هذا بما ذكر لأثبتَ الشيء بنفسه، وهو غير جائز.

الثاني: قوله «لا يثبت بدونه بالنافي للتخصيص»، قلنا: هذا حكمٌ بتحقُّق النافي للتخصيص، ولا يمكن ذلك إلّا بعدَ معرفةِ التخصيص، فلو أثبتنا معرفة التخصيص بهذا لَزِمَ الدور.

الثالث: أن النافي للتخصيص إما أن ينفي إطلاق اللفظ على غير هذا المعنى، أو ينفي ما قد عَناه بالتخصيص، أو ينفيهما معًا. أما الأول والثالث فلا سبيل له، لأن ما ينفي التخصيص إنما هو المقتضي للعموم وإرادة كل فردٍ من أفراد العام، وذلك لا يتعرض لهذا اللفظ بنفي ولا إثبات، فإن إطلاقَ هذا اللفظ على ذلك المعنى أمرٌ يتبع الوضعَ والاصطلاحَ في لفظ التخصيص، وما يُوجِبُ إجراءَ العموم على عمومِه لا يتوقف على النطق بلفظ التخصيص كما ينفيه، مع كون هذا المعنى لا يتحقق بدونه لفظ التخصيص، فلا اختصاصَ للنافي للتخصيص بمطابقة اللفظ المعنى وجودًا ولا عدمًا.

وأما التقرير الثاني فنقول: قولك: «التخصيص غير ثابت بدونه» وقولك: «يلزم من تحققِ أحدِهما عدمُ التخصيص» غير معقولٍ حتى يُعقَل معنى لفظ التخصيص، فلو أثبتَّ ما يُعقَل من لفظ التخصيص بهذا لَزِم الدور.

وأيضًا فقوله: «إذا عُدِمَ هذا المعنى لزِمَ إما عدم العموم أو تحقّق موجبه»، قلنا: هَبْ أنه كذلك، لكن من أين يلزم [من] تحقُّق أحدِهما عدم

---

(١) الأصل: «إن».

اسم التخصيص؟ فإن الواضع لو وضعَ اسم التخصيص على بعض ما يجامع أحدهما لم يكن محالًا.

وإن قال: يلزم عدمُ المعنى الذي فسَّرنا به التخصيص.

قلنا: نعم، ولكن لـمَ قلت: إن ذلك هو معنى لفظ التخصيص؟ فإن هذا أولُ الكلام. وأيضًا فإن الاستدلال بهذين الدليلين موقوفٌ على المقتضي لتحقُّقِ موجب العموم وعلى النافي للتخصيص، ولا شكَّ أنّ معرفة معنى التخصيص أمرٌ متفقٌ عليه أظهرُ من هذين الأصلين، فكيف يثبت الأقوى بالأضعف؟

واعلم أن المرجع في ذلك إلى استقراء صور الاستعمال ومعرفة صور الوجود وصور العدم، وهذا [ق١٥٠] قد يُقطَع به، وقد يَغلب على الظنّ. وأدنى الأحوال أن يُستدلَّ على الأشياء باستصحاب الحال، بأن يقال: قد وجدناهم يستعملون لفظ التخصيص في موضع كذا وكذا وكذا، وقد اشتركت هذه المواضع في هذا المعنى، والأصل عدم موضع آخر لا يُوجد فيه هذا المعنى.

وإن سلك الطريقة المحققة قال: هذا اللفظ مطابقٌ لهذا المعنى عمومًا وخصوصًا، وملازمٌ له وجودًا وعدمًا، لأنا وجدناه مقرونًا به في موضع كذا وكذا، والأصل عدم وجود أحدهما منفردًا عن الآخر. وقد يمكن التقسيم الحاصر إذا كان حكم الأقسام مسلَّمًا أو معلومًا، سواء كان في جانب الوجود أو العدم، مثل أن يقال: اللفظ إمّا أن يكون متناولًا للمعنى أو لا يكون، فإن لم يكن متناولًا فلا تخصيص، لم يبق إلّا إذا تناوله اللفظ وهو غير مراد، وهذا حسنٌ إذا سلّم انتفاء التخصيص في القسمين الأولين. والله

سبحانه أعلم.

قوله: «وإذا كان عامًّا يكون حقيقةً له، فإن الغير لا يكون حقيقةً له، وإلّا يلزم الاشتراك أو المجاز».

هذا تقريرٌ لكون[1] المعنى إذا كان عامًّا لموارد استعمال الاسم يكون حقيقةً له، وهو أحد الوجوه التي ذكرناها فيما تقدم في حجة من يقول بهذه القاعدة. وبيان كلامِه أن المعنى عامٌّ لموارد استعمال الاسم، فإما أن يكون حقيقةً أو لا يكون، والثاني باطلٌ، فيتعيَّنُ الأول. وإنما قلنا: إنه باطل، لأن الغير لو كان حقيقةً مثل أن يقال: التخصيص عدم إرادة المعنى من اللفظ المتناول له بكلامٍ متصل، فيقال: استعمالُه في ذلك الغير إما أن يكون بطريق الحقيقة أو بطريقِ المجاز، فإن كان بطريق الحقيقة كان اللفظ مشتركًا، وإن كان بطريق المجاز كان مجازًا، وكلاهما خلاف الأصل.

وهذا تقريرٌ ليس بصحيح، والاعتراضُ عليه أن يقال: قولك: «وإن كان عامًّا يكون حقيقةً له، فإن الغير لا يكون حقيقة له»، أيَّ شيء تَعنِي بالغير؟ تَعني غيرَ هذا المعنى العام أو غيرَ ما هو معنى عام؟ فإن عنيتَ غيرَ هذا المعنى فلا نُسلِّم أنه يلزم الاشتراك والمجاز، وذلك لأن غير هذا المعنى هو عامٌّ أيضًا أو يجوز أن يكون عامًّا، لأن هذا المعنى يجوز أن يكون عامًّا لموارد الاستعمال وليس اللفظ عامًّا لموارِدِه، ويجوز أن يكون اللفظ عامًّا لموارده [و]يكون [المعنى] موجودًا بدون اللفظ، وإذا كان المعنى موجودًا بدون اللفظ لم يكن حقيقة اللفظ مع أنه عام لموارده. وعلى هذا [ق١٥١] التقدير فلابدّ من معنًى يكون عامًّا لموارد الاستعمال، ويكون اللفظ عامًّا

(١) الأصل: «بكون».

لموارده هو حقيقة اللفظ، ولا يلزم اشتراك ولا مجاز. وإن شئتَ قلتَ: غير هذا المعنى إذا كان حقيقة اللفظ فإنه يكون عامًّا أيضًا لموارِدِه، ولا اشتراك ولا مجاز. وإن شئت قلت ما هو أعمّ من هذا المعنى وأعمُّ من الأعمّ وهَلُمَّ جرًّا، كلُّها مغايرةٌ لهذا المعنى. ولو كانت حقيقة اللفظ لم يلزم اشتراكٌ ولا مجاز، لأن اللفظ يكون حينئذٍ دالًّا على القدر المشترك بينهما، كلها بطريق الحقيقة.

وإن عنيتَ بالغير معنًى لا يكون عامًّا، فإنه على هذا التقدير يلزم الاشتراك أو المجاز، لأن حقيقة اللفظ إذا لم تكن عامّةً لموارِدِه فاستعمال اللفظ في بقية الموارد إن كان بطريق الحقيقة أيضًا كان للَّفظ حقيقتان، وهو المشترك، وإن كان بطريق المجاز لزم المجاز، لكن إذا بطل ما ليس بمعنًى عام وهذا عام فلِمَ قلتَ: إنه حقيقة اللفظ؟ إنما يثبت ذلك إذ لو كان لا معنى عام إلّا هذا، لكن هنا معاني[1] كثيرة عامة. أو يجوز أن يكون هنا معنًى عام أو ما هو أعمُّ من هذا المعنى عامٌّ أيضًا بالضرورة، أو ما هو أخصُّ من هذا المعنى عامٌّ أيضًا إن أمكن بيانُ ذلك. وقد تقدم الكلام على هذا.

واعلم أن قوله: «فإن الغير [لا] يكون حقيقة له» ظاهرُه أنه يعني: غيرُ هذا المعنى لا يكون حقيقة، لأنه لو كان حقيقةً لزمَ الاشتراك أو المجاز، كما ذكرنا في التقرير الأول، وهذا فاسدٌ بالضرورة كما تقدم.

قال المصنف[2]: **(ولئن قال: لِمَ قلتم بأن اللفظ تناولَه؟ فنقول: بدليل صحة الاستثناء).**

---

(١) كذا الأصل.

(٢) «الفصول» (ق٦ ب).

لما ادَّعى أن الأصل مخصوص من اللفظ العام بمعنى عدم إرادته مع تناول اللفظ إيَّاه، فيخص منه النزاع. قال: «ولئن قال: لِمَ قلتم إن اللفظ تناولَه؟»، قال: «فنقول: بدليل صحة الاستثناء». وذلك أن صحة استثناء الشيء من اللفظ يَدُلُّ على أنه عامٌّ له، لأن الاستثناء يُخرِج من اللفظ ما لولا هو لما خرج، بدليل النقل والاستعمال والحكم والاشتقاق.

أما النقل فإن أهل النحو ذكروا ذلك في كتبهم، وقالوا: إخراجُ ما لم يدخل استثناءٌ منقطعٌ، وإنما حقيقة الاستثناء أن يخرج بعض ما دخل في اللفظ.

وأما الاستعمال فإن الاستقراء دلَّ على أنّ العرب إنما تُخرِج من اللفظ ما دَخلَ فيه، فإذا لم يدخل استُغنيَ بعدمِ دخولِه عن إخراجه.

وأما الحكم فإنه لو قال: «عَبِيْدي أحرارٌ إلّا فلانًا» عَتَقُوا كلّهم إلا فلانًا(١)، [ق١٥٢] ولو لم يَستثنِه لعتقوا كلُّهم، ولولا أن الاستثناء أخرجه وكان داخلًا بدونه لما كان كذلك.

وأما الاشتقاق فإنْ الاستثناء استفعالٌ من الثَّني، وهو الصَّرف والمنع، يقال: ثَنيْتُ عِنانَ الفرس، وثَنيْتُ فلانًا عن رأيه، إذا طلبتَ صَرْفَه عن وجهه. فالاستثناءُ طَلَب(٢) صَرْفِ المستثنى ومَنْعِه عن الدخول، ولولا قيامُ المقتضي لدخولِه لم يحتج إلى ذلك. وإذا قام المقتضي السالم عن المعارض وجبَ دخولُه.

فإن قيل: هذا يُشكِل بالاستثناء من غير الجنس.

---

(١) الأصل: «فلان».

(٢) الأصل: «يطلب» والمثبت يقتضيه السياق.

قلنا عنه أجوبة:

أحدها: أن ذلك لا يكون إلّا في كلام غير موجب، كما شهدَ به الاستعمال، ونحن إنما استدللْنا بالاستثناء مطلقًا من الموجب وغيره.

الثاني: أن ذلك يكون منصوبًا بكلِّ حالٍ في اللغة الحجازية(١)، كما في قوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]. ونحن إنما قصدنا المستثنى الذي يجوز إبدالُه في اللغة الشائعة(٢) من المستثنى منه.

الثالث: أن ذلك مجاز على خلاف الأصل باتفاق أهل العربية، وبعضهم يقول: ليس باستثناء، وإنما هو بمعنى «لكن»، ونحن إنما استدللنا بحقيقة الاستثناء لا بمجازه.

الرابع: أن المانع هناك من دخولِ المستثنَى في المستثنى منه كونُ لفظ المستثنى منه ليس موضوعًا له جميعًا ولا فرادى. ونحنُ إنما نستدلُّ بما يَصحُّ أن يُطلق عليه لفظ المستثنى منه ولو على سبيل الأفراد، كما يُطلق لفظ الإنسان على آحاد الذين آمنوا.

الخامس: أن مقتضى الدليل دخولُ كلِّ مستثنًى، لكن حيث عُلِمَ أن اللفظ لم يَشملْه عُلِمَ أنه استثناء منقطع، فما لم يُعلم ذلك فهو على الأصل.

السادس: أن الاستثناء المنقطع استثناء [المستثنى] من حكم المستثنى [منه] ومن جنسه البعيد، فإذا قيل: ...(٣) إنسان إلّا حمارًا، فقد استثنيت

---

(١) الأصل: «المجازية» تحريف.

(٢) الأصل: «السابعة» ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) هنا بياض في الأصل بقدر كلمتين. ولم يظهر منها إلا حرف «ط».

الحمار من الحكم، وهو نفي كونها فيه، وهو مستثنًى من جنس الإنسان البعيد، وهو الحيوانية، فعُلِمَ أن المستثنى لا بدَّ أن يدخل جنسه البعيد في حكم المستثنى منه، ولولا ذلك لما صحَّ الاستثناء. وهذا حسن.

قوله[١]: (**ولئن مَنَعَ فنقول: يصحّ استثناء البعض في بعض الأسامي المحلَّاة بالألف واللام، كما في قوله: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ[٢]﴾ [العصر: ١-٣]، فوجبَ أن يصحَّ في الكلّ، وإلّا[٣] يلزم أن يكون البعض مختصًّا بالموجب، وليس كذلك. وإذا صحَّ في الكلِّ صحَّ فيما نحن فيه. ولئن قال: لِمَ قلتم بأنه إذا صحَّ في البعض صحَّ في هذا المعيَّن؟ فنقول مثل[٤] ما قلنا**).

اعلم أن هنا مَنْعَين:

أحدهما: أن [ق١٥٣] يمنع صحة الاستثناء من اللفظ الذي يدعي عمومه، وهو قوله هنا: «**الثيِّب بالثيب جَلْد مئةٍ وتغريبُ عام**» أو «**الثيبان يُرجَمان**» و«**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة**»[٥].

والثاني: أن يمنع كون الاستثناء دليل التناول والعموم.

أما الثاني فقد تقدم بيانه، وأما الأول فيحتاج إلى بيان صيغ العموم، والكلام في هذا الموضع في الاسم المعرَّف باللام، وهو قسمان:

---

(١) «الفصول» (ق٦ ب).

(٢) «وعملوا الصالحات» لا توجد في «الفصول».

(٣) في الأصل: «ولا». والتصويب من «الفصول».

(٤) في «الفصول»: «بمثل».

(٥) تقدم تخريجها (ص٢٠٩).

أحدهما: أن يكون اسم جمع أو ما هو في معنى[1] اسم الجمع، وهو ما لم يصلح أن يكون صفة للواحد ولا موصوفًا به، مثل جموع التصحيح والتكسير، كرِجالٍ وقُرُوْء، وأسماء الجموع كالناس والنَّفر والرَّهْط، واسم الجنس كالنمر والبقر والغنم والإبل ونحو ذلك، فهذا كلُّه للعموم باتفاق القائلين بالعموم إلّا من شَذَّ.

الثاني: أن يكون اسمًا واحدًا، مثل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبَّهة وأفعل التفضيل والمصادر كلّها وجميع أسماء الأجناس التي لها تثنية وجمع، كالإنسان والحيوان والدرهم والدينار. فهذا عند الفقهاء وأكثر الأصوليين يُفيد العموم أيضًا، كما ذكره صاحب الجدل. وذهب جماعةٌ من مُثبِتي العموم من المتكلمين إلى أنه لا يفيده، وإنما يُفيده عند القائلين به إذا لم يكن التعريف لمعهود، فأما إن كان لمعهود غير المسمّى العام فإنه يرجع إليه بلا تردد.

والدليل على أنه يفيده صحة الاستثناء منه، والدليل على صحة الاستثناء منه قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [العصر: ٢-٣]. وإذا صحَّ الاستثناء من بعض الأسماء المفردة صحَّ من جميعها، لأنه لو لم يصحَّ لكان ذلك البعض مختصًّا بما يوجب صحة الاستثناء، وليس كذلك، لأن الأصل عدم الموجب، ولأنه لا فرق بين هذا المفرد وبين غيره من المفردات، فوجب التسوية بينها في جواز الاستثناء، وإذا صحَّ في جميع الأسماء المفردة صحَّ فيما نحن فيه، لأنه اسم جنس مفرد، ولأن الاستثناء قد صحَّ في عدة صور، مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى

---

(١) الأصل: «من نعتي».

خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ﴾، ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ﴾ [المعارج: ١٩- ٢٢]، ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَٰهَا مِنْهُ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [هود: ٩- ١١]، وقول النبي ﷺ: «**التاجر هو الفاجر إلّا من بَرّ وصَدَق**»(١) أو كما قال، إلى غير ذلك من الصور.

فنقول: إنما صحَّ فيها للقدر المشترك بينها، وهو الألف واللام، لدوران الصحة معها وجودًا فيما ذكرنا، وعدمًا في النكرات في الموجب إذا قيل: [ق١٥٤] أكرم رجلًا ونحو ذلك، وإذا كانت الألف واللام هي المصحِّحة للاستثناء وجب صحة الاستثناء حيث كانت، ولأن المصحّح للاستثناء ليس غير الألف واللام، إذ ليس في اللفظ ما يصلح للعموم غير ذلك بالضرورة والاتفاق، فتعيّن الألف واللام. ولأن الألف واللام للتعريف فإذا لم يكن بعض الأفراد معهودًا لم يبقَ معروفٌ ينصرف الخطابُ إليه إلّا الجنس، ولو كان المراد مطلق الجنس لم يصحّ الاستثناء، لأن إخراج فردٍ من الأفراد لا يؤثِّرُ في الحقيقة وجودًا ولا عدمًا، فتعيَّن أن يكون المراد استغراق الجنس. وهذا كما أنه دليل على العموم فهو دليل على صحة الاستثناء من كلّ جنسٍ جاز تعريفُه مع عدم العهد، وهو المقصود.

وأما قول المصنف: «إذا صحَّ في بعض الأسامي صحَّ في الكلّ، وإلّا كان البعض مختصًّا بالموجب، وليس كذلك»، فهو كما قال، لأنه لو صحَّ

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (١٢١٠) وابن ماجه (٢١٤٦) بلفظ: «إن التجار يبعثون يوم القيامة فجارًا...» من حديث رفاعة بن رافع، قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». وصححه الحاكم: (٢/ ٦).

في بعض الأسماء المحلَّاةِ باللام دون البعض لوجب اختصاص البعض بالموجب[1]، وليس كذلك، لأن الموجب للصحة هو المشترك بينها. أو نقول: فإن الصحة متعلقة بالمشترك بينها، وهو الاسم المحلَّى باللام، لما تقدم من الدوران ونحوه.

فإن قيل: قد دارَ مع ما يختصُّ بتلك الصورة المستشهد بها.

قيل: لم يَدُر معه عدمًا، لأنّ المختصّ ينتفي بانتفاء أجزائه، وصحة الاستثناء موجودة، ولم يَدُرْ مع بعضه، لأنه لم يَدُرْ وجودًا مع بعضه.

وأما قوله: «لـمَ قلتم: إذا صحَّ في البعض صحَّ في المعيَّن؟» فمعناه: لـمَ قلت: إنه إذا صحَّ في بعض أفراد الجنس يصحُّ في هذا الفرد المعيَّن من أفراد العام؟

«فنقول مثل ما قلنا»، أي أنه إنما صحَّ في البعض لأجل المشترك بينه وبين غيرِه، وهو كونُه داخلًا في مسمَّى الاسم العام خارجًا عن إرادتِه لدوران الصحة معه وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي صورة الصحة، وأما عدمًا ففي صورة عدم المشترك، وهو ما إذا كان مرادًا. فقد دارَ كلامُه على مقدمتين:

إحداهما: أنه صحَّ استثناء البعض في بعض الأسماء المعرَّفةِ بالألف واللام، فيصحُّ في الجميع.

والثاني: صحَّ استثناء البعض، فيصحُّ استثناء الجميع، وهو كلامٌ صحيح في الجملة.

---

(١) الأصل: «الموجب».

الوجه الثاني في تقرير العموم: أن المراد بالثيب ونحوه إمّا أن يكون المراد به واحدًا بعينه أو عموم الجنس أو مطلق الجنس:

والأول منتفٍ بالإجماع، ثم لو ثبت في واحدٍ بعينِه فإنما ذاك لأجل الثيوبة، فإنّ الحكم إذا عُلِّق باسمٍ مشتقّ مناسب كان ما منه الاشتقاقُ علَّةً، فتكون العلةُ هي الثيوبة، فيجب عموم الحكم لعموم علته.

والثالث يقتضي العمومَ أيضًا، لأنه يقتضي تعلُّقَ الحكم بالحقيقة من حيث هي هي، [ق١٥٥] وكلُّ فردٍ من أفراد الحقيقة قد تحققت فيه الحقيقة، فيجب أن يتعلَّق الحكم بها، لما ذكرناه من المعنى.

والثاني واضح.

الوجه الثالث: أن المانع من عمومِه إمّا أن يكون جواز إرادة الحقيقة من حيث هي هي أو شيئًا آخر، لكن الثاني منتفٍ بالأصل وبالاتفاق على أن ما سوى ذلك ليس بمانع. وهذا[1] لا يجوز أن يكون مانعًا، لأن أسماء الجموع قد يُرادُ به تعريفُ الحقيقة، ثم لم يكن ذلك مانعًا من العموم، فكذلك أسماء الأجناس.

واعلم أن الحكم المعلَّق باسم الجنس إن كان في معنى النفي ــ كالتحريم ونحوه ـ كان مفيدًا للعموم بلا تردُّد، لأن انتفاء الحقيقة لا يحصل إلا بانتفاء كلِّ فردٍ من أفرادِها، أما إذا كان إثباتًا كالإيجاب والإباحة فيظهر لك أن دلالة قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على العموم أضعفُ من دلالة قوله: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ على العموم، فإن تحريم الربا يقتضي تحريم هذه

(١) كذا، ولعل الصواب: «والأول».

الحقيقة، وتحريمها يقتضي الأمر بإعدامها، وذلك لا يحصل إلّا بإعدام كلِّ فردٍ من أفرادِ الربا. وأما إحلال البيع فإن قيل: يقتضي العموم، وإلّا فيقال: إنه إنما اقتضى إباحة هذه الحقيقة، ولا شكّ أنها مباحة، لكن لا يمنع من تحريم بعض البيوع بسببٍ خارج عن حقيقة البيع.

وأيضًا فإن إحلال البيع مع تحريم الربا يقتضي أن بعض البيوع محرَّم، وذلك البعض لا يُعلَم حتى يُعلم الربا، فيكون مُجملًا، أو يكون كلّ ما يُسمَّى ربًا خارجًا عن الإحلال، والربا إمّا عامٌّ أو مجمل. ولأجل هذه المآخذ اختلف الناس هل الـمُحَلُّ والمحرَّمُ هنا مجملٌ أو عام، مما ليس هذا موضع استقصائه[(١)].

قال المصنف[(٢)]: **(ولئن منع الإضافة وقال: إنه غير مضاف أو غير ثابت بالأصل[(٣)]، فذلك باطلٌ يُعرَف من بعدُ)**.

يعني إن منعَ إضافةَ الحكم إلى المشترك بين صورة الإجماع وصورة النزاع، وقال: إن الحكم غير مضاف إلى المشترك، أو التخصيص غير ثابت في صورة الإجماع. أما الأول فلما تقدم ذكره من النافي للتخصيص، يقول: أحد الأمرين لازم إما عدم الإضافة أو عدم التخصيص، فإنه يكون قد ادَّعى أحد الأمرين اللذين أحدهما لازم الانتفاء.

وقد تقدم الكلام على عدم جواز هذا، وسيأتي إن شاء الله، وذلك أنه

(١) انظر طرفًا من هذه المسألة في «مجموع الفتاوى» (١١/ ١٥٢ وما بعدها).

(٢) «الفصول» (ق٦ ب).

(٣) في «الفصول»: «غير ثابت أو غير مضاف».

يدَّعي عدمَ الإضافة، وقد انعقد الإجماع على وقوع التخصيص، فيكون عدم التخصيص لازم الانتفاء. وأقلُّ ما فيه أن يُقابَل بمثله، فيقال: لا يتحقق أحدهما لتحقق أحد الأمرين الآخرين اللَّذين أحدهما عدم التخصيص في صورة الإجماع أو الإضافة إلى المشترك، وإذا تحقق أحدهما ولم يتحقق عدم [ق١٥٦] التخصيص تعيَّن إضافة الحكم إلى المشترك، وذلك يناقض ما ادعيتم من نفي الإضافة.

قوله[١]: (**وكذلك إذا قيل**[٢]**: لو أضيفَ لتَرَجَّح القياسُ على النصّ، فإن الترجيح بعد التعارض**[٣]**، ولا تعارضَ بينهما في الحقيقة**).

هذا كلام صحيح في الأصل، وهو كلام من يجوِّز تخصيص العموم المخصوص بالقياس، فإن المانع يقول: لو أضيف الحكم إلى المشترك للزمَ ثبوت الحكم في الفرع، فيلزم ترك العمل بالعموم، وذلك تقديم القياس على النصّ، وهذا لا يجوز، لِما[٤] تقدم من الحجج الكثيرة.

وجوابُه أن الترجيح بعد التعارض، ولا تعارض بين النصّ والقياس، لأنّ النصّ لم يدلَّ على الحكم في صور التخصيص، وإذا لم يكن مراده لم يكن قد تعارضا. وهذا معنى قولِه «في الحقيقة»، وقد تعارضَا في الظاهر، لأن العموم يُثبِتُ الحكمَ في ذلك الفرد، والقياس ينفيه. لكن يقال: إنما

(١) «الفصول» (ق٦ ب).

(٢) في «الفصول»: «قال».

(٣) في الأصل: «بعد لا يعارض»، والمثبت من «الفصول».

(٤) في الأصل: «كما».

قدَّمنا القياسَ على دلالة العموم، وذلك غير محذور، وليس هو ترجيحًا للقياس على النصّ.

ومنهم من يُقرِّر هذا بوجهٍ آخر، فيقول: لو أضيف الحكم إلى المشترك لكانت الإضافة متحققةً في نفس الأمر [و]امتنع أن يعارضها نصٌّ، لأنّ النصّ كلام الشارع، وهو مما يُوجِب العلم في الشرعيّات لكونه مَصُونًا عن الخطأ، والقياسُ رأيُ المجتهد وقد يُخطِئ ويُصيب ولأن النصّ مُثبِتٌ للحكم، والقياس مُظهِرٌ لمحل آخر يثبت فيه مثل حكم النصّ، فكيف يُعارضه؟ فكيف يتعارضان؟ وإذا امتنع تعارضهما امتنع الترجيح، لأنه فرع التعارض. لكن وقوع الإضافة دليلٌ على عدم النصّ المعارض، فلا ترجيح للقياس على النصّ.

واعلم أنّ الجواب الأول الاعتراضُ عليه ببيان دلالة العام على صور التخصيص وغيرها، وحينئذٍ يعود الكلام المتقدم.

وأما الثاني فضعيف لوجهين:

أحدهما: أنه هَبْ أن الإضافة لو كانت واقعةً لما عارضت النصّ، لكن وقوعها في نفس الأمر غير معلوم، وإنما دلَّ عليه المناسبة ونحوها، فيكون ما ذكرته على صحة وقوع الإضافة معارضًا للنصّ، ومعنى الكلام: إن قلتم بالإضافة لزمَ المحذور.

الثاني: أن المعارضة بين دلالة النصّ وبين القياس. وهذا واضح.



(فصل في تعدية العدم)(١)

[ق١٥٧] اعلم أن القياس تعدية حكم الأصل إلى الفرع، والحكم قد يكون وجودًا وقد يكون عدمًا، كما يُعدَّى عدمُ(٢) الوجوب أو عدم التحريم أو عدم الصحة ونحو ذلك. وإذا كان عدمًا جاز أن يكون وصفًا وجوديًّا، وهو في الغالب وجود مانع منه، وجاز أن يكون عدميًّا، وهو في الغالب عدم المقتضي له أو عدم شرطه. ومن الناس من يمنع القياس بعدم المقتضي، لأنه متوقف على نفي المقتضي عنهما، وذلك إذا حصل في الفرع أغنى عن القياس. والصحيح أنه يصح القياس به كما يصحّ القياس بوجود المانع، وإن كان وجوده لو ثبت [كان] كافيًا، وكما يصحّ القياس بالمقتضي للحكم، وإن كان لو ثبت اقتضاؤه [كان] كافيًا للحكم. وذلك أن الأصل بمنزلة الشاهد، وذلك أنه قد لا يمكن بيان عدم المقتضي في الفرع إلّا بتوسُّطِ عدمِه في الأصل، وقد تكون الدلالةُ على عدمِه في الفرع بواسطة القياس أسهل، فإن الصورتين إذا تماثلتا وقد عُدِمَ المقتضي في إحداهما عُدِم في الأخرى، مثل أن يُستدلّ على عدم وجوب الزكاة فيما إذا نقصَ نصابُ النقدين نقصًا يسيرًا، بأن يقال: نقص يسير في النصاب، فلا تجب الزكاة معه، كنقص نصاب السائمة أو كنقص الكثير. أو يُقاس عدمُ وجوبِ الوتر على [عدم] وجوب ركعتي الفجر بجامعِ فِعْلِهما على الراحلة في السفر، وإن كان وجود نقص النصاب يُوجب عدمَ المقتضي.

---

(١) «الفصول»: (ق٦ ب- ٧أ)، وانظر «شرح المؤلف»: (ق٧١أ- ٧٣ب)، و«شرح السمرقندي»: (ق٦٥ب- ٦٦ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق٦٤أ- ٦٦أ).

(٢) في الأصل: «حكم». والمثبت يقتضيه السياق.

وقد يمكنه أن يجمع بين الأصل والفرع بالمشترك، سواء كان عدم مقتضٍ أو وجود مانع، بأن يقول: إن لم يكن المقتضي موجودًا لزمَ عدمُ الوجوب، وإن كان موجودًا امتنع الحكم لوجود المانع، قياسًا على الأصل.

واعلم أن القياس في الأحكام العدمية مع تجويزه في الوجود.

فإن قيل: كيف صحَّ تعدية العدم؟ والتعدية فرعُ تعليل الحكم، والعدم لا يمكن تعليلُه بعلةٍ وجوديَّة ولا عدمية، لأن العلة لابدَّ أن تكون سابقةً للمعلول سبقًا ذاتيًا، والعدم لا يَسبِقه شيء بالذات لا وجودٌ ولا عدمٌ، فإنه قبل كلّ وجودٍ حادثٍ، مع كلِّ عدمٍ.

فيقال: الجواب من وجوه:

أحدها: أن العلل قد تكون أدلَّةً وعلاماتٍ، والأمر العدمي يجوز أن يُعلم بغيره وإن لم يكن سابقًا عليه، لأن المتأخر يجوز أن يدلَّ على المتقدم. والأمور العدمية إنما عللها في الحقيقة علاماتٌ وأدلة على بقاء العدم.

الثاني: [ق١٥٨] أنه يجوز تعليله بالوجود وبالعدم، أما بالأول فإن المانع أمر وجودي يقتضي عدمَ الحكم، وهذا العدم عدمٌ خاصٌّ، وهو عدمٌ انعقد بسبب الوجود الذي يناقضه، فيكون حادثًا متخصصًا، فيجوز أن يُعلَّل بالوجودي. وأما بالثاني فلأن عدم الحكم يُعلَّل بعدم العلة المتحدة وإن اقترنا في الزمان، ويكون عدم العلة متقدمًا بالذات على عدم المعلول، كما كان وجودُها بالذات متقدمًا على وجودِه، إذ التقدم هنا إنما يُعرَف بالعقل، بأن يقال: وُجِدَ هذا فوُجِد هذا، ويقال: عُدِم هذا فعُدِمَ هذا، وهذا كذلك.

الثالث: أن يقال: العلة في العدم هي علم الله سبحانه بأن المصلحة في

إبقاء عدم الحكم[1] على ما كان، وبأن المصلحة في أن يكون معدومًا لا موجودًا.

الرابع: أن عدم الحكم يتضمن أمرًا وجوديًّا، لأن عدم الوجوب يتضمن إباحة الترك، والتلبُّس[2] بالأضداد، واعتقاد عدم الإيجاب، وهذه أمور وجودية.

الخامس: أن عدمَ الإيجاب الذي [في] علم الشارع[3] مغايرٌ لعدم الإيجاب الذي يستفاد باستصحاب دليل العقل، والشارع إنما يقرر عدم الإيجاب على ما كان، ويخصُّ بعض الأشياء بالوجوب لأمورٍ تفصِل بين ما أوجبَه وبين ما لم يوجِبْه، وإلّا لكان تخصيصًا من غير مخصّص. وحينئذٍ فلا يُعنَى بالعلة سوى ما أوجب الفرق بين الموضعين، سواء كان وجوديًّا أو عدميًّا في أحدهما أو في الآخر.

السادس: أن عدم الوجوب مستلزم لقيام ضدٍّ من أضداد الوجوب، كما أن عدم الفعل مستلزم لضدٍّ من أضداد الفعل، فكما جاز أن ينهى عن الفعل ويكون الطلب متوجّهًا إلى الاشتغال بضدّ الفعل جاز أن يكون هذا الترك مستندًا إلى علة، وأن يكون عدم الوجوب لذلك بمعنى أن عدم وجوب الفعل متضمن لضدٍّ من أضداد هذا العدم.

السابع: أنه إذا عُلِّل عدمُ الوجوب مثلًا، فلا بدَّ أن يُعلَّل بعدم مصلحةٍ في الوجوب أو بقيام مفسدةٍ فيه، وكونُه خاليًا عن المصلحة أو متضمنًا للمفسدة والعلمُ بذلك يمنع الشارعَ من هذا الإيجاب، فيكون الإيجاب

(١) الأصل: «العلم»!

(٢) الأصل: «التلبيس».

(٣) الأصل: «الشرع».

ممتنعًا، والتعليل لامتناع الوجوب لا بمجرد عدمه، ولا شكّ أن كونَه ممتنعًا أخصُّ من كونِه معدومًا، وليس ذلك لامتناعه في ذاته، فلا بدَّ أن يكون لسببٍ منفصلٍ. وهذا الامتناع قد يكون حادثًا، فإن الشيء الجائز قد يصير ممتنعًا، وإذا كان حادثًا جاز تعليلُه كغيره.

واعلم أنّا إنما تكلمنا في هذا بناءً على أن الأحكام الوجودية قد توصف بالحدوث إذا عُنِيَ بالحكم نفس الوجوب أو الحرمة القائمان بالفعل [ق١٥٩] أو المضافان إليه، ولم يُعنَ بهما نفس الإيجاب أو التحريم الذي هو كلام الله، فإنه إذا عُنِيَ بها ذلك فالأحكام كلُّها قديمةٌ وجوديُّها وعدميُّها[١]، والسؤال على الجميع واحد، وإن كان بينهما فرقٌ من وجهٍ آخر. واعلم أن استقصاء الكلام في هذا السؤال غيرُ لائقٍ بمقصودِ هذا الكتاب.

قال المصنف[٢]: (**كما يقال: العدم ثابت في فصل اللآلئ والجواهر، فكذا في الحُلِيِّ بالقياس عليه**[٣]**، إذ**[٤] **العدم في اللآلئ والجواهر**[٥] **يدلُّ على أن المشترك بين الوجوبين لا يكون علةً أصلًا، أو المشترك بين العدمين مانعٌ عن الوجوب قطعًا، فإنه إذا لم يتحقق أحدُهما تحققَ الوجوب**[٦]

(١) هذا مبني على أن كلام الله كله قديم، وهو خلاف ما قرره شيخ الإسلام من مذهب أهل السنة في كتبه المتأخرة: أن كلام الله ليس معنًى واحدًا قديمًا قائمًا بذاته، بل لم يزل متكلمًا إذا شاء. انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٢/ ٥٦٧).

(٢) «الفصول» (ق٦ ب).

(٣) «عليه» لا توجد في «الفصول».

(٤) في الأصل: «إذا».

(٥) «والجواهر» ليست في «الفصول».

(٦) في «الفصول»: «وإلّا لتحقق الوجوب».

[فيهما][1] بالمقتضي السالم عن المعارضَينِ القطعيَّين[2]، أحدهما عدم علّية المشترك، والثاني مانعيته)[3].

اعلم أنه إذا قاس الحُليَّ على الحلية من الجوهر مثلًا في عدم الوجوب، فعليه أن يبيّن أن المشترك بينهما دليلٌ على عدم الزكاة، إمّا باشتماله على عدمِ مقتضٍ أو فواتِ شرطٍ أو وجودِ مانع، فيقول: المشترك بينهما ـ وهو التحلِّي ـ مانعٌ من الوجوب أو مشتملٌ على عدم الموجب، لأن التحلي من الأمور المباحة المأذون فيها، وإيجابُ الزكاة فيه يُخِلُّ بمقصود هذا المباح، لأنه ليس لها نماءٌ يَسُدُّ مَسَدَّ ما يُخرَج منها. وهذا المعنى مناسبٌ لعدمِ الوجوب، إمّا لكونه مانعًا للسبب، فلا يكون السبب معه سببًا، أو مانعًا للحكم، وقد شهد له بالاعتبار عدمُ الوجوب في الأصل، وغيره من الأصول.

أو يقول: الحلية مالٌ مقطوعٌ عن النماء، والزكاةُ إنما تجب في مالٍ نامٍ بالدوران، فإن الإبل والبقر والغنم والعروض والنقدين لما كان مالًا مُرصَدًا للنماء بنفسه أو قابلًا للتنمية من غير فواتِ مقصودٍ أوجبَ الشرعُ فيه الزكاة، والعبيد والمساكن لما لم يكن قابلًا للنماء لم يُوجِب فيه الزكاة. ودوران الحكم مع الوصف أو دوران الأثر مع المؤثر وجودًا وعدمًا آية[4] كون المدار علةً للدائر، فيكون كونُ المالِ ناميًا بمعنى أنه ينمي بنفسه أو بتصريفه

---

(١) زيادة من «الفصول».

(٢) في الأصل: «المعارضتين القطعيتين».

(٣) في «الفصول»: «أحدهما مانعية المشترك بين العدمين والثاني شمول العدم».

(٤) الأصل: «أنه»، والمثبت الصواب.

من غير فواتِ مقصودٍ علةً لوجوب الزكاة. وقد دلَّ على اعتبار القيد الأخير عدم الإيجاب في المعلوفة والعوامل، فإنها تقبل النماء، وقد تنمي لكن مع فوات مقصودٍ، وهو الاستعمال ونحوه، والحليُّ ليس كذلك.

هذا ونحوه تقرير علّية المشترك، وللمعترض أن [ق١٦٠] يتكلم على المناسبة أو الدوران بوجوهٍ معروفةٍ لم يتعرض لها المصنف فلذلك لم نذكرها، إذ الغرضُ التنبيهُ على المسلك الصحيح والتكلم على مسلكه، ليظهر الفرق بين الجدل الصحيح والباطل.

وهؤلاء إنما يسلكون الكلام العامّ المموّه في تعدية العدم، كما قال: «إذ العدم في اللآلئ والجواهر يدلُّ على أن المشترك بين الوجوبين لا يكون علة أصلًا، أو المشترك بين العدمين مانعٌ عن الوجوب قطعًا» إلى آخره. يقول: عدمُ الوجوب في اللآلئ والجواهر يدلُّ على أحد أمرين: إمّا على أن المشترك بين الوجوبين لا يكون علةً، أو على أن المشترك بين العدمين مانعٌ من الوجوب، وعلى التقديرين يلزم انتفاء الوجوب في الحليّ، لأن اللازم إن كان عدم كون المشترك بين الوجوبين علةً لزمَ عدمُ الحكم لعدم علته، وإن كان اللازم كون المشترك بين العدمين مانعًا فقد تحقق مانعُ الحكم، فيجبُ عدمُه. ويعني بالمشترك بين الوجوبين كونَ الوجوب فيهما محصّلًا للمصالح المتعلقة بالوجوب، ويعني بكونه لا يكون علةً أي لا يكون علةً راجحةً، لا في الأصل ولا في الفرع. كذلك يعني بكون المشترك بين العدمين مانعًا، أي مساويًا راجحًا فيهما، ومعلومٌ أنه على هذا التفسير يكون عدم المقتضي قاطعًا، والمانع كذلك.

قال: وإنما قلت: إن أحدَ الأمرين لازمٌ؛ لأنه إذا لم يلزم واحد منهما،

أعني من عدم عِلِّيَّة[1] المشترك، ووجود مانعيَّة المشترك، فقد خلا الأصل والفرعُ من تحقُّق عدم عِلِّيَّة المشترك للوجوب، ومنع المشترك للوجوب، فتجبُ الزكاةُ في الحِلْية الجوهرية بالمقتضي لوجوبها من النصِّ والقياس ونحوهما، السالم عن المعارِضَيْن القطعيَّيْن؛ وهو معارضةُ تحقُّق عدم كون المشترك علة، وتحققُ كون المشترك مانعًا، بالتفسير الذي ذكرناه، ومضمون العدم هو معارِضٌ قطعيٌّ للعلة الموجبة وللحكم= لعَارَضَ ذلك بما يوجب الزكاة.

هذا تفسيرُ كلامه، وسيتضح في حَلِّه بيانُ فسادِه والاعتراضِ عليه، وذلك من وجوه:

أحدها: قوله: «العدم في اللآلئ والجواهر يدل على أن المشترك بين الوجوبَيْن ليس بعلة، أو أن المشترك بين العدَمَيْن مانع».

قلنا: لا نُسَلِّم، ولم يذكر على ذلك دليلًا سوى قوله: «بالمقتضي السالم عن المعارضَيْن».

قلنا: لا نُسَلِّم وجودَ المقتضي على هذا التقدير، ولم يذكر [ق١٦١] على وجوده دليلًا فنتكلَّم عليه، ولا يحتاج أن يمنع الوجوب كما منع السائل بالمانع، بل يمنع الوجوبَ، ويمنع وجودَ مُقْتضيه حتى يثبتَه.

وإن قال: المقتضي واقع في الواقع، فيجب أن يكون واقعًا على هذا التقدير بٱستصحاب الواقع.

يقال له: واقع على كلِّ تقدير، أو على تقدير واقع؟ فإن ٱدَّعى الأول؛

---

(١) رسمها: «غلبة».

فهو باطل بالضرورة والإجماع، وإن ادعى الثاني؛ قيل: لا نُسَلِّم أن التقديرَ الذي ذكرتَه واقعٌ[1]، لأنه تقدير أن ليس له علة لعدم الحكم، أو أنه مانع من ثبوت الحكم، وتقديرُ عدم عِلِّيَّته أو مانعيَّته لا نُسَلِّم أنه واقع؛ لأن المشترك عندنا لا تأثير له وجودًا ولا عدمًا، ولا يمكنُه بيانُ كونِ التقدير واقعًا إلا ببيان تأثير المشترك، وحينئذٍ يكون ذلك دليلًا مستقِلًّا، فيُسْتَغْنَى به عن هذا الكلام.

هذا هو المنعُ المحقَّق، وإن شئتَ قلت: لا نُسَلِّم أن المقتضي واقع في الواقع، ولا دليل له على ذلك، بل الدليلُ على عدمه، وذلك لأن المراد به ما يقتضي وجوبَ الزكاة في اللآلئ والجواهر؛ لأنه إن عَنَى بالمقتضي: النصوصَ العامةَ، فقد علم عدم إرادة اللآلئ والجواهر منها، فلا تكون مُقْتَضية، وإن عَنَى به نوعَ قياسٍ فيه مناسبة أو نحو ذلك إبطال[2] ذلك بطريقه، فإنَّه من المحال أن يقومَ دليلٌ شرعيٌّ على وجوب الزكاة في اللآلئ والجواهر في الواقع.

وإن قال: إنما هو مقتضٍ على هذا التقدير، وهو تقدير كون المشترك لا يدلُّ على منع الزكاة.

قال له المعترِضُ: ولا أُسَلِّم أن شيئًا من الأدلة مقتضٍ على هذا التقدير؛ لأن هذا التقدير واقع عندي، فإن المشترك لا أثر له في مَنْع الزكاة، وإنما امتنعت الزكاةُ في الحلية من الجواهر لمعنًى اختصَّ بها. وإذا كان هذا التقديرُ واقعًا امتنع أن يقوم المقتضي للوجوب على تقدير عدم اختصاص الحِلْية بما يمنع الوجوب، بل الواقعُ أحدُ الشيئين؛ إما عدم المقتضي

(١) الأصل: «واقعًا»!

(٢) كذا بالأصل، ولعلها: «أبطل».

للوجوب في الحلية، أو اختصاصها بالمانع، فيمكن أن ينازع في هذا المقام في عدم المقتضي. أو يقال: أحد الأمرين واقع: عدم المقتضي للوجوب في الحلية الجوهرية، أو مانع مختصٌّ بها، فإن كان الواقع عدم المقتضي بطل قولُه بتحقُّق الوجوب فيهما بالمقتضي، وإن كان الواقع مانعًا مختصًّا بها بطل قوله: «العدمُ في اللآلئ يدلُّ على أن المشترك ليس بعلة[1] [ق١٦٢] الوجوب، أو هو مانع من الوجوب»؛ لأن المانع إذا اختصَّ بالحلية الجوهرية، لم يكن للمشترك بانفراده أثر في عدم الاقتضاء، أو اقتضاء العدم، بل يكون الحكم مضافًا إلى المختص.

فإذا قال المعترِض: لا أُسَلِّم أن المقتضي واقع في الواقع؛ لأن الواقع في الواقع واقع؛ مِن جملةِ الأمور التي هي واقعة حتى يجب العمل به على تقدير نفي تأثير المشترك.

الوجه الثاني: لا نُسَلِّم قيامَ المقتضي في الحِلْية؛ لأنه لو كان قائمًا لزم التعارضُ بينَه وبين المانع منها، بل لزم ترك العمل به؛ للإجماع على عدم الوجوب فيها. على عدم المقتضي لم يلزم التعارض المذكور، فيكون أولى، وطرده الحُلي لمَّا قام المقتضي للوجوب فيه ثبتَ الوجوب؛ لئلا يلزم ترك العمل بالدليل.

وهذا الكلام في غايةِ الحُسْن من جانب المعترض، وهو يقطع دابر المستدلِّ؛ لأن المعترض يقول: أنا عملتُ بالمقتضي في الحُليِّ[2] من غير معارضةٍ بمانع، وقد عملتُ بعدم المقتضي في الحِلْية من غير إثباتٍ لمقتضٍ

(١) الأصل: «بعد».

(٢) الأصل: «الحلية» والصواب ما أثبتّ.

مستلزمٍ تركَ العمل به لمانع، فقد اْحتَرَزْتُ عن محذورَيْن كلاهما خلاف الأصل، وأنت التزمتَ مخالفةَ الأصل؛ لأنك اْدَّعيتَ أن المشترك مؤثِّر في عدم الوجوب، وقد اْدَّعيتَ قيامَ المقتضي للوجوب، فقد تعارض في دليلكَ ما يقتضي الوجوب وما ينفيه، والتعارضُ على خلاف الأصل.

أو يقول: لا يخلو إما أن يكون المقتضي للوجوب فيهما قائمًا[1]، أو غير قائم، فإن لم يكن قائمًا بطل دليلُكَ وقولُكَ بتحقُّقِ الوجوب فيهما بالمقتضي، وإن كان قائمًا قال: فإما أن تعمل به وهو خلاف الإجماع في الأصل، وخلاف قولك في الفرع، وعلى التقديرَيْن بطل مذهبُك.

وإما أن لا تعمل به، فقد التزمتَ تَرْكَ المقتضي، وتركُ الأدلَّةِ على خلافِ الأصل، وليس في التعارض محذورٌ[2] أشدّ من الترك.

فلئن قال: هذا التعارض موجود في الأصل، فكذلك في الفرع.

قيل: لا نُسَلِّم وجودَ المقتضي في الأصل كما ذكرناه، وعلى تقدير التسليم فلا يلزم من ترك العمل بالدليل في موضعٍ تَرْكُ العمل به في موضع آخر، إلا أن تُبَيِّن أنه مثله، وأنتَ لم تُبَيِّن أنه مثله بهذا الدليل. وهذا الدليل إنما يتمُّ إذا ثبت أنه مثله، فصرتَ محتجًّا على الشيء بما لا يتمُّ إلا ببيان الشيء، وهذه مصادرةٌ على المطلوب، وكثيرًا ما يَسْتَعْمِلها هذا الجدليُّ في أغالِيْطِه، بل كثيرٌ من الأغاليط إنما تَرُوْجُ بها، فإنه يُغَيِّر العبارة، ويُكَثِّر الأقسام، ويُطِيْل المقدِّمات، ويجعلُ الشيءَ مقدمةً في إثبات [ق١٦٣] نفسه

---

(١) الأصل: «قائم».

(٢) في الأصل: «محذورًا».

من حيث لا يشعر الغبيّ، فافطن[1] لهذا المعنى.

الثالث: أن يقال: المقتضي للوجوب في الأصل؛ إما أن يكون ثابتًا، فهو مدفوعٌ بالمانع بالإجماع، وذلك المانع إما المشترك أو غيره، فلِمَ قلتَ: إنه المشترك دون غيره؟ فإنَّ عدمَ الحكم في الأصل يدلُّ على عدم موجِبه، أو وجود مانعه، فإنه إذا لم يتحقق أحدُهما، تحقَّقَ الموجبُ السالمُ عن المعارِض فيعملُ عملَه. هذا هو الذي يدلُّ عليه عدمُ الحكم، فلِمَ تحكَّمْتَ بتعيين كون ذلك المؤثِّر في عدم الحكم هو المشترك، دون غيرِه من غيرِ دليل؟

وهذا كمن قال: زيدٌ جائعٌ، فإن لم يأكل هذا الرغيفَ يموت؛ لوجود الجوع المقتضي.

فيقال له: الجوعُ يندفع بما يسدُّ الرَّمَقَ من هذا الرغيف أو غيره. فَلِمَ خصَّصْتَ الحكمَ مع أن المقتضي لا اختصاص له؟ ونحو ذلك من كلِّ أمرٍ يدلُّ على موجَب مُجْمَل.

ولو ٱدَّعى مدَّع[2] أنَّ المؤثِّر في عدم الحكم هو ما يختص بالأصل، أو مشترك[3] آخر بينَه وبينَ فرع آخر= لم يكن بينك وبينه فرقٌ إلّا التحكُّم. وذلك: أنَّ كلَّ تقدير ينشأ منه ثبوتُ مقتضٍ أو عدمُه، أو انتفاءُ مانعٍ، فلا يُقْبل من أحدٍ تعيين المقتضي أو المانع إلّا بدليل. وتقديرُ عدم الوجوب في

(١) الأصل: «ففطن»، والصواب ما أثبت، ويمكن أن تكون أيضًا: «فتفطَّن».
(٢) رسمها في الأصل: «يدعي».
(٣) الأصل: «مشتركًا».

الأصل ينشأ منه ذلك.

وقد عيَّنت المشتركَ عدمَ مقتض أو وجودَ مانع بغير دليل، فلا يُقْبل منك ذلك. أن[1] يقال: الوجوب في كذا يقتضي الوجوب في كذا؛ لأنه يقتضي كون المشترك علة، إذ لو لم يكن علة للزم انتفاء الحكم عن الأصل؛ لقيام النافي السالم عن معارضة عِلِّيَّته وتثبيت[2] موجبيَّته، ومعلوم أن هذا فاسد بالبديهة.

الرابع: أن هذا الكلام معارَضٌ بمثله، وهو أن يُقال: العدم في الحلية الجوهرية يدلُّ على أن ما اختصَّت به الحلية لا يكون عِلَّة لوجوب الزكاة، أو هو مانع من وجوب الزكاة، فإنه إذا لم يتحقَّق أحدهما ـ وهو كون المختص ليس بعلة للوجوب، أو هو مانع للوجوب ـ تحقَّقَ الوجوبُ بالمقتضي[3] له السالم عن المعارضتين، فتقف الدلالة.

وهذا التعارض إنما نشأ لأنَّ عدمَ الوجوب في الأصل لا يدلُّ على شيءٍ بعينه، لا على مشترك، ولا على مختصٍّ، فالاستدلال[4] به على أحدهما كالاستدلال به على الآخر، وقد يُعارض بأشياءَ كثيرةٍ، مثل أن يُقال: عدمُ الوجوب يدلُّ على أن كونَه جوهرًا يؤثِّر في عدم الوجوب، أو يدل على أن المشترك بينها وبين البقر العوامل مؤثِّر في عدم الوجوب، أو تذكُرُ أيَّ شيءٍ[5]

(١) كذا بالأصل، ولعلها: «إلا أن يقال...» أو نحوها.

(٢) غير بينة بالأصل، وهكذا قرأتها.

(٣) الأصل: «المقتضي».

(٤) الأصل: «بالاستدلال»، والصواب ما أثبتناه.

(٥) تكررت في الأصل.

[ق١٦٤] مِن كلِّ ما يؤثِّر في عدم الوجوب في موضع من المواضع إذا كان موجودًا فيها، وإذا عُلِم أن هذا القياس تَنْقاس به أمورٌ باطلة عُلِمَ أنه باطل.

الخامس: أن يقال: المقتضي يكفي سلامتُه عن هاتين المعارضتين، أم لا بد من سلامته عن جميع المعارضات؟ فإذا ٱدَّعيتَ الأول؛ فهو محالٌ، وإن ٱدَّعيت الثاني؛ فهو معارَض بما ينفي الحكم في الأصل على تقدير عدم تأثير المشترك، وهذا هو الجواب الذي حكاه عن المعترض، وأجاب عنه بأن هذا يلزم منه تعارض الأدلة. وجواب هذا الجواب أن يقال: التعارضُ هنا ثابتٌ بالإجماع كما مضى، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

السادس: قوله: «العدمُ في اللآلئ والجواهر يدلُّ على أن المشترك بين الوجوبَيْن لا يكون علة أصلًا، أو على أنَّ المشترك بين العدمين مانعٌ من الوجوب قطعًا».

قلنا: هب أنَّا سلَّمنا أنَّ عدم الوجوب في الدليل يدلُّ على أن المشترك بين الوجوبين لا يكون علة أصلًا، بل نحن نُسَلِّم ذلك، فأيُّ فائدةٍ في ذلك؟ وذلك أنَّ المشترك بين الوجوب في حكم[1] الحُلِيّ والحلية لا حقيقة له، إذ لا وجوب في الحلية حتى يكون بينه وبين وجوبٍ آخرَ مشترك. ولو سُلِّم أن فيها وجوبًا[2] وقيل: المشترك بين الوجوبَيْن ــ أو قيل: المشترك بين الوجوبين المقدَّرين، أو اللذَين أحدهما محقق والآخر مقدَّر ــ ليس بعلة أصلًا.

(١) في الأصل: «الحكم».

(٢) في الأصل: «وجوب».

قلنا: لا يلزم من عدم كـونِ المشترك بين الوجوبَيْن علـة[1]، عـدمُ كـون المشترك بين الصورتين علـة؛ لأن الوجوبَيْن عند المدَّعي لا حقيقة لهما، فالمشترك بينهما أمرٌ عَدَميّ، فلا يلزمُ من عدمِ إيجابِ عدمِ الوجوبَيْن، عدمُ إيجابِ الحُكْمَين العَدَمِيَّيْنِ لأمرٍ وجوديّ، [أو] عدمُ إيجابِ الصُّورتين الوجوديَّتَين لأمرٍ وجوديّ.

أو يُقال: عدمُ الوجوب في الجوهر مستَنِدٌ إلى عدم علَّةِ الوجوب، أو علة عدم الوجوب، وهو دليل على هذا المستند دلالةَ المعلولِ على علته، والمشتركُ بين الوجوبَيْن جزءٌ من الوجوبَين، وذلك يمنع أن يكون علة للوجوب لذاته، فإنَّ جزءَ الشيءِ لا يكون علةً لوجوده، وإذا كان هذا ممتنعًا في نفسه لم يكن ٱمتناعُه مدلولًا عليه بعدمِ الوجوب؛ لأن الدليل أن يفيدَ العلمُ به العلمَ بالمدلولِ، وهنا عدمُ كونِ المشترك بين الوجوبَين علةً أمرٌ ثابتٌ، لا يستفاد من عدم الوجوب.

وهذه مناقشةٌ لفظيَّةٌ؛ إذ كان حقُّه أن يقول: المشترك بين الصورتين [ق١٦٥]، ومثل هذا يَرِدُ عليه في قوله: المشترك بين المقدِّمتَين، فإن العلة اقتضاءً ومنعًا لا تكون من نفس الوجوب وعدم الوجوب، وإنما تكونُ من نفسِ الصورتين وجودًا وعدمًا، وهذا ظاهر.

الوجه السابع: سَلَّمنا أن المشترك بين الوجوبَين[2] لا يكون علةً، ولا يلزم من نفي عِلِّيَّة المشترك نفي عِلِّيَّة المختصّ بالأصل، والعلةُ عندنا هي المختصُّ بالأصل، وليس في نفي كون المشترك بين الوجوبَين علةً للوجوب

(١) جملة «عدم كون المشترك بين الوجوبين علة» تكررت في الأصل مرتين.
(٢) في الأصل: «الوجودين» في هذا الموضع والذي يليه، والصواب ما أثبت.

أو بين الصورتين فائدة أصلًا، فضمها إلى كون المشترك مانعًا كلام ضائع، فإنَّ الترديدَ إنما يكونُ إذا كان الحكمُ ثابتًا على التقديرين.

يوضِّح هذا: أن قولَه «بالمقتضي السالم عن المعارضتين» كلامٌ باطل، فإن المعارضة بِعَدم عِلِّيّة المشترك لا تتأتّى؛ لأن المقتضي إن كان قياسًا فلا بدَّ أن يكون المشترك عِلّة، فكيف يُعارِضُ الشيءُ نفسَه؟! وإن لم يكن قياسًا، كان عدمُ علِّيَّة المشترك نفيًا محضًا، والنفيُ المَحضُ ليس بدليلٍ يُعارِضُ الأدلة القائمة.

قوله[1]: (ولئن منعَ الوجوبَ بالمانع فنقول: **المانعُ غير مُتحقِّق على ذلك التقدير، وإلا لوقعَ التعارضُ بين المقتضي والمانع إلى آخر ما مرَّ[2] في التلازمُ[3]**».

معنى هذا: أنَّ المعترض إن قال: الوجوب على تقدير عدم تأثير المشترك منتفٍ بالمانع، قيل له: لا يكون المانعُ متحقِّقًا على ذلك التقدير، لئلا يلزم التعارض. وهذا المنع صحيحٌ من جهةِ المعترض، وليس الجوابُ عنه بسديد. وذلك: أن المعترِض يقول: لا أُسَلِّم الوجوبَ على تقدير تأثير المشترك، أعني: على تقدير أن لا يكون علة للوجوب فيهما، أو يكون مانعًا للوجوب بالمانع للوجوب، ولا يلزم من ذلك تعارض الأدلة؛ وذلك لأن التقدير غير واقع عندي، والأدلة لا تتعارض على تقدير غير واقع، ولا

---

(١) «الفصول» (ق٦ب- ٧أ).

(٢) «الفصول»: «ما ذكرناه».

(٣) انظر مبحث التلازم في «الفصول» (ق٢ أ- ب)، وفي كتابنا هذا: (١/ ٩ وما بعدها).

لتعارُض[1] أدلة فسادِ العالم وأدلة صحته على تقدير الأدلة.

أو يقول: كون المانع إذا وقع تحقَّق[2] [التعارض]، فيقع التعارض بين الأدلة على كلِّ تقدير، أو على كلِّ تقديرٍ واقع.

أما الأوَّل؛ فباطل بالضرورة.

وأما الثاني؛ فلا نسلِّمُ أنَّ المانع إذا [وقع] تحقَّق التعارضُ، إلا إذا سَلَّمنا وقوعَهما جميعًا، ونحن لا نسلِّم وقوعَ أحدهما، وهو قيام المقتضي مع تأثير المشترك؛ لأن تأثير المشترك غير واقع، أو لا نسلِّم أنه واقع، فلا يمكنه إثبات التعارض حتى[3] يثبت وقوع ما ادَّعاه من الدليل، ولا يمكن وقوعه إلا بوقوع ما ذكره من تأثير المشترك، ولو أثبتَ ذلك استغنى عن هذا كلِّه.

ثم إنه إنما أثبتَ تأثيرَ [ق١٦٦] المشترك بهذا الدليل، فإذا لم يَثْبُت إلا بعد تأثير المشترك كان مصادرةً على المدَّعَى.

جوابٌ ثانٍ: التعارضُ بين المانع والمقتضي هنا ثابت بالإجماع؛ لأن المانع واقع في الواقع لِمَا ذكرتُه، والمقتضي واقع في الواقع لِمَا ذكرتَه؛ لأن ذلك[4] دليلك يتضمَّن ذكرَ كونه مقتضيًا على بعض التقادير، ولا يحتاج إلى السلامة عن المعارضة إلا المقتضي الواقع.

وإذا عرفت بقيام المقتضي على تقدير تأثير المشترك، وهذا التقدير واقعٌ

(١) كذا الأصل، ولعلها: «وإلا تتعارض».
(٢) بالأصل: «إذا وجمع تحقق». والصواب ما أثبتناه.
(٣) الأصل: «حيث» ومقتضى السياق ما أثبت.
(٤) كذا في الأصل والكلام مستقيم بدونها.

عندك، والمانع الذي ذكرتُه واقع في الواقع، فيجبُ أن يكون واقعًا على هذا التقدير الواقع عندك.

وأيضًا: فإن التعارضَ بينهما ثابتٌ في نفس الأمر بالإجماع، ولو لم يكونا واقِعَيْن على هذا التقدير لكان هذا التقدير باطلًا؛ لأنه يرفع الأمورَ الواقعة، وهذا هو التقدير الذي لا يضرُّ منعُه.

ومعناه أن تقول: إن ثبتَ تعارُضُهما على هذا التقدير، فهو أحد الأمرين المطلوبَيْن، وإن لم يثبت فإنَّ تعارضهما ثابتٌ في نفس الأمر، فيكونُ هذا التقديرُ واقعًا للأمور الواقعة، فيكونُ باطلًا، وإذا بطلَ بطلَ الدليلُ، وهو المطلوب.

جوابٌ ثالثٌ: وهو معارضتُه بمثِله، أن تقول: المانعُ للوجوب في الأصل قائم، فالمقتضي إما أن يكون موجودًا على هذا التقدير، أو غير[1] موجود، فإن لم يكن موجودًا ٱندفع الدليلُ، وإن قُدِّر وجودُه لزم تعارضُ الأدلةِ، وهو على خلاف الأصل.

جوابٌ رابعٌ: أن المانعَ قائم، فلا يجوز أن يكون المقتضي قائمًا على هذا التقدير، فإنه إذا دار الأمرُ بين كون المانع مانعًا على هذا التقدير، وبين كون المقتضي مقتضيًا= كان رعايةُ المانع أولى؛ لأن المانِعَ مانعٌ في نفس الأمر في الأصل بالإجماع، ولا في الفرع عندك، وثبوتُ مدلولِ أحدِ الدليلين عند التعارض يدلُّ على رجحانه، فعُلِمَ أن المانِعَ أقوى، فإذا اضطررنا ـ على هذا التقدير ـ إلى ثبوت أحدهما كان إثبات المانع أولى.

---

(١) الأصل: «على»، والصواب ما أثبت.

وهـذه المعارضـة مـن أحسنِ المعارضـات ــ أيـضًا ــ وأقطعهـا لـدابر المبطل، فإن التقدير الذي فرضَه ـ وهو عدم تأثير المشترك في منع الزكاة ــ هو تقدير عدم مسألة النزاع بعينها، ثم ٱدَّعى قيامَ الموجب للزكاة في الحلية إن لم ينفها عن الحلي، فقابله الآخرُ بدعوى قيام النافي للزكاة في الحلية وإن لم ينفها عن الحلي، وهذه مقابلةُ دعوى بدعوى، فكيف تروغ من هذه المعارضة مراوغة الثعلب الأملس؟!

جوابٌ خامسٌ: أن يُقال [ق١٦٧]: أنا وإن التزمت المعارضة بينَ المانع والمقتضي على ذلك التقدير، فأنتَ قد التزمتَ المعارضةَ بين تأثير المشترك النافي للزكاة، والمقتضي لوجوب الزكاة، فليس قبول إحدى المعارَضَتَين بأولى من قبول الأخرى، فإن رَدَدْناهما معًا بطل استدلالُك، وإن قبلناهما معًا بطل استدلالُك، وأما قبول إحداهما دون الأُخرى فتحكُّم!

قال المصنف[(١)]: (**أو نقول: العدم في اللآلئ والجواهر**[(٢)] **يدلُّ على أنَّ العدمَ متحقِّق فيهما، أو لا يكون المشترك بينهما علة للوجوب أصلًا، وإلا لوجبت ثَمَّة ولم**[(٣)] **تجب فيلزم أحدهما، ويلزم من لزوم أيهما كان عدم الوجوب هنا، أما إذا لزم الأول فظاهر، وأما إذا لزم الثاني فكذلك؛ لأنه لو وجب هنا لكان المشترك علة إما بالمناسبة أو بالدوران، فإن الوجوب حينئذٍ دار مع المشترك وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي هذه الصورة، وأما عدمًا ففي**

(١) «الفصول» (ق ٧أ).

(٢) ليست في «الفصول».

(٣) العبارة في الفصول: «علة للوجوب أصلًا فإنه إذا لم يتحقق أحدهما لتحقق الوجوب عنه ولم...». وجملة: «أصلًا وإلا لوجبت ثمة» مضروب عليها في «الفصول».

صورة عدم المشترك).

قلتُ: حاصلُ هذا أنه يقول: عدم الحكم في الأصل يدلُّ على أحد أمرين، أو هو مستلزم لأحد أمرين؛ إما عدم الحكم في الأصل والفرع، وإما عدم كون المشترك بينهما علةً للوجوب أصلًا؛ لأنه لو لم يلزم العدم فيهما، أو عدم عِلِّية المشترك، لكان الحاصل إما وجود الحكم فيهما، أو وجود عِلِّيَّة المشترك، وعلى التقديرَين يلزم الوجوب في الأصل، واللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم، وهو وجود أحد الأمرين، فثبتَ عدمُ أحد الأمرين، وأيهما ثبت لزم الحكم؛ لأنه إن ثبت عدم الحكم فيهما فظاهر، وإن ثبتَ عدمُ عِلِّية المشترك لزم انتفاء الوجوب؛ لأن الوجوب لو حصل لأضيف إلى المشترك؛ لأن المشترك مناسب للوجوب؛ لما فيه من تحصيل مصلحة الإيجاب، أو بالدوران، وهو دوران الوجوب مع المشترك وجودًا في صورة وجود المشترك، وهي هذه الصورة، صورة الأصل، وعدمًا في صورة عدم المشترك، والدورانُ يدلُّ على أن المدارَ عِلَّةٌ للدائر.

هذا تقريرُ كلامِه، وهو من أفسد الكلام؛ وطريقُ إظهار فسادِه بمَنْع كلِّ واحدةٍ من المقدِّمتين، فإن فسادها عند تحليلها ظاهر، وذلك من وجوه:

أحدها: لا نُسلِّم أنه لو لم يتحقَّق العدم فيهما، أو لم يكن المشترك علةً للوجوب لوجبت الزكاة في الأصل، وذلك لأن انتفاء تحقُّق العدم فيهما يكون تارةً بوجود الحُكم فيهما، وتارة بوجود الحكم في الأصل، وتارة بوجوده في الفرع؛ فإنه على كلِّ واحدٍ من [ق١٦٨] هذه التقديرات لا يتحقَّقُ العدمُ فيهما لوجود الحكم في الأصل، فلا يلزم من انتفاء تحقق العدم فيهما الوجوب ثَمَّ، بل ينتفي تحقق العدم فيهما، ويحصل الوجوبُ في الأصل. فقد منعت المقدمة الأولى، وتبيَّن بطلان الدليل عليها.

الثاني: أن يقال: لا نسلِّم لو لزمَ عدمُ كون المشترك علَّة لزم عدم الحكم فيهما؛ لأن عدمَ عِلِّيَّة المشترك عدمُ عِلَّةِ وصفٍ مخصوصٍ، أو عدمُ علَّةٍ مخصوصةٍ؛ فإن المناسبة أو الدوران إنما يدل على أن المشتركَ علةٌ للوجوب بتقدير الوجوب، وذلك لا يمنع من ثبوتِ علةٍ أخرى في الفرع، فيكون من عدم المشترك عدم الإضافة إليه، ويلزمُ من عدمِ الإضافة إليه عدمُ الحكم في الفرع، أما عدم الحُكم في الأصل فلا يلزم.

أو يقول: لا يلزمُ من عدم المشترك عدم الحكم لا في الأصل، ولا في الفرع، وذلك أن العكسَ في العلل الشرعية غير واجب، فلا يلزم من عدم العلة المعيَّنَة عدم المعلول.

فإن قال: لأنَّ الأصل عدم علة الوجوب في الأصل، فإذا انتفى كون المشترك علة، فالأصل ينفي عدم الوجوب، وينفي عدم علَّةٍ أخرى لعدم الوجوب، وينفي علَّةً أخرى لعدم الوجوب، فليس دعوى وجود الحكم حينئذٍ لانتفاء علةٍ معيَّنَةٍ توجبُ العدم، بناءً على أنَّ الأصل عدم غيرها= بأولى من دعوى العدم بمقتضى الأصل، أو من دعوى كون الأصل عدمَ كونِ عدمِ المشترك علةَ عدمِ الوجوب، بل هذا أولى؛ لأن الأصل النافي ينفي الحكم بنفسه، وعدم المشترك إنما ينفيه بواسطة الأصل النافي، وإذا كان أحدُ الدليلَين متوقِّفًا على الآخر، والآخر ليس بمتوقف عليه= كان الغنيُّ عن غيره أولى؛ لأنَّ كلَّ ضعفٍ في الغنيّ موجود في المحتاج من غير عكس.

الثالث: أن يقال: لا نُسَلِّم أن المناسبة أو الدوران يدل على عِلِّية المشترك بتقدير الوجوب في الأصل، وذلك لأن هذا تقدير ممتنع، فجاز أن يلزمه حكم ممتنع كما في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:

٢٢] وليس عدمُ كون المناسبة والدوران عِلَّة بأكثر من الأمور الممتنعة، فلا يضر تحقُّقُ هذا العدم على تقديرٍ ممتنعٍ.

الرابع: أن يقال: لو سلَّمنا ثبوتَ الوجوب في الأصل لم يلزم كون المشترك عِلَّة؛ لأن الأحكامَ المتماثلة يجوز أن تُعَلَّل بعللٍ مختلفة، كالملك فإنه نوع يثبت بعللٍ من البيع والهبة والإرث، فيجوز أن يثبت الوجوب في الأصل بعلةٍ، وفي الفرع بأخرى، فلا يكون المشترك علة.

الخامس: [ق١٦٩] المناسبةُ والدورانُ قد دلَّا على عدم عِلِّيَّةِ المشترك في الأصل مع النص والإجماع، فإنه لو كان علةً لثبتَ الوجوبُ في الأصل والفرع، وهذا خلاف الإجماع، فلا يجوز أن يدلَّا على كون المشترك علةً بتقدير الوجوب في الفرع؛ لأن الوجوبَ في الفرع إن كان واقعًا، لزم دلالة الدليل الواحد على النقيضين، وهو محال، وإن لم يكن واقعًا، فتقدير ما ليس بواقع لا يوجبُ تغييرَ الأدلة الشرعية عن موجباتها ومقتضياتها؛ لأن التقديرات الممتنعة، أو التقديرات التي لا حقيقة لها لو أوجبَت تغيير دلالة الأدلة، وانعكاس موجبها= لكانت الأمور العدمية، أو الأمور الممتنعة مغيِّرةً للأمور الوجودية، ومزيلةً لها عن صفاتها. فعُلِمَ أنَّ المناسبةَ والدوران اسم جنس، والدالُّ منه على عدم عِلِّية المشترك فردٌ من أفراده، والدالُّ منه على عِلِّية المشترك بتقدير الوجوب في الفرع فردٌ آخر، فلا يلزم أن يكون الدالُّ على النفي هو الدال على الإثبات على ذلك التقدير، ولا تغيير الأدلة.

فيقال: هذان الفردان إما أن يكونا(١) دليلين باعتبار ما بينهما من القدر المشترك، وهو كونهما مناسبة أو دورانًا، أو باعتبار ما اختصَّ به كلٌّ منهما.

---

(١) الأصل: «يكون».

فإن كان الأول؛ فقد لزمَ إبطالُ دلالةِ المناسبة والدوران بالتقديرات الممتنعة، وإن كان الثاني؛ فالدليل إذًا مركَّب من مسمَّى المناسبة والدوران ومن خَصِيْصة أخرى، وهو خلاف ما ذكره المستدلُّ.

قوله(١): (**أو نقول: لو وَجَبت لكانت العلةُ محقَّقة(٢) لا محالة، وغير المشترك ليس بعلَّة؛ لأنه غير ثابت، أو غير علة بالأصل**).

هذا الكلامُ أقرب مما تقدَّم. ومعناه أنه يقول: لو وَجَبت الزكاةُ في الحلي لكان للوجوب علة، فإما أن تكون العلة ما بَيْنَه وبين الحلية الجوهرية من المشترك، أو غير ذلك، والثاني معدوم بالأصل النافي لوجوده أوَّلًا، وبالأصل النافي لعِلِّيَّتِهِ ثانيًا(٣)، فإن الأصلَ عدمُ ثبوته، والأصل بعد ثبوته عدم كونه علة، وإذا دلَّ الأصلُ على عدم ما سوى المشترك تعيَّن كونُ المشترك علة، ولو كان المشترك علةً للزم الوجوب في الصورتَين، والثاني باطل فالمقدم(٤) مثله.

وهو كلام فاسدٌ أيضًا من وجوه:

أحدهما: لا نسلِّم أنه لو وَجَبت لكانت العلة محققة؛ لأن الأحكام منقسمة إلى ما يُعَلَّل وما لا يُعَلّل، والمُعَلَّل في نفس الأمر منقسم إلى ما تعقل عِلّته، وإلى ما لا تعقل عِلّته، فلِمَ قلتَ: إنَّ هذا من الأحكام المعلَّلة المعقولة علَّتُها؟

---

(١) «الفصول» (ق٧ أ).
(٢) «الفصول»: «متحققة».
(٣) رسمها في «الأصل»: «ثابتًا».
(٤) الأصل: «بالمقدم».

ولكن جواب هذا أن يقال: الأصل في الأحكام [ق١٧٠] أنها معللة، والأصل فيها كون عِلَلِها معقولة، ولولا تسليم هذين الأصلين لم يصح ادِّعاء علة مستنبطةٍ بمناسبةٍ ولا دوران.

الثاني: أن يقال: قولك: «غيرُ المشترك ليس بعلة؛ لأنه غير ثابت»، ليس بصحيح، فإنَّا نعلم بالاضطرار [أن] هناك صفات موجودة في الحُلي غير المشترك بينه وبين الحِلْية، مِن كونه ذهبًا أو فضة، [و] من كونه من جنس النقدين، ومن كونه في الأصل مُعَدًّا للثَّمنيَّة. والأصلُ النافي إنِّما نحتجُّ به فيما لم يُعْلَم وجوده، أما ما عُلِم وجودُه بالضرورة فلا يجوز نفيُه بالأصل النافي.

فيقال: الأصلُ النافي ينفي كون المشترك علة، كما ينفي كون غير المشترك علة؛ إذ لا فرق في اقتضائه النفي بين المشترك والمميز، فإما أن يَعْمل به فيهما، أو يتركه فيهما، أما استعمالُه في أحدهما دون الآخر فيحتاج إلى مفرق بين الموضعين، وحينئذٍ يحتاج إلى البحث الفقهي عن الجوامع والفوارق بين الحُلي والحِلْية، أو يقال: من رأس[1] الأصل النافي؛ إذ لا فرق بين الموضِعَين.

الوجه الثالث: أن يقال: لا نُسَلِّم أن الأصل عدم كون غير المشترك علة لذلك؛ لأن العلة في الحقيقة هي علم الله سبحانه بما اشتمل عليه الحكم من المصالح، فيجوز أن يكون الله سبحانه قد علم أن المشترك هو المشتمل على تمام المصلحة، ويجوز أن يكون قد علم أن المشترك والمميز تمام المصلحة.

---

(١) كلمة لم تتبيَّن، وهذا ظاهر رسمها.

ولا يقال: الأصلُ عدم هذا العلم؛ لأن القديم لا يجوز نفيه، وإنما يجوز نفي ما عُلِم أنه ليس بقديم؛ لأنه كان في الأزل معدومًا، والأصلُ بقاءُ ما كان على ما كان.

فأما القديم فلم يكن معدومًا قطُّ حتى يُسْتصحبَ عدمه، إلا أن يقال: الأصلُ عدمُ علمنا بكونه عِلة، ونحن مُتَعَبَّدون بما علمنا دون ما لم نعلمه، وتجويز أن يكون في نفس الأمر علةً لم نعلمها، لا[1] يَمْنَعُنا أن نضيف الحكم إلى ما ظهر لنا، لكن يَمْنَعُنا من القطع واليقين، ونحن إنَّما ندَّعي الظنَّ، وهو حاصل، فهذا قد يتسمَّى.

الوجه الرابع: الوجوب في الحُلِيّ إما أن يكون واقعًا أو غير واقع، فإن كان واقعًا بطل استدلال المستدلِّ؛ لأنه يستدلُّ على عدم وقوعه، والاستدلالُ على عدم وقوع الواقع باطل، وإن لم يكن واقعًا فالأصل النافي يقتضي عدم وقوعه، ويلزم من ذلك عدم علةٍ للوقوع سواء فرضت القدرَ المشترك، أو القدر المختص، إذ لو كانت للوقوع علة للزم الوقوع، والتقديرُ خلافُه، وحينئذٍ فلا يصح الاستدلال بالأصل [ق١٧١] النافي على عدم عِلِّيَّة بعض الأمور الموجودة في الأصل، وهي المشتركة دون المختصَّة؛ لأن ذلك مستلزم لِعِلِّيَّة البعض دون البعض، وهو خلاف موجِب الدليل، بل وهو خلاف الواقع، فعُلِم أن الاستدلالَ على عِلِّية المشترك دون المختصّ بالأصل بالنافي لا يصح على التقديرين.

الخامس: أن الوجوبَ في الحُلِيّ إن كان واقعًا فلا يصح الدلالة على

---

(١) الأصل: «ولا»، والمثبت يقتضيه السياق فإن «لا يمنعنا» خبر التجويز.

عدمه، وإن لم يكن واقعًا امتنع أن يكون هناك ما يدلُّ على عِلِّيةِ[1] المشترك؛ لأنه يلزم من عِلِّية المشترك ثبوت الحكم في الأصل والفرع، وهو خلاف الواقع فيهما[2]؛ لأنَّا نتكلَّم على ذلك التقدير، وهو خلاف الإجماع في الأصل، وإذا لم يكن المشترك عِلَّة فالاستدلال بالأصل النافي إن لم يُفِد[3] عِلِّيَّةَ المشترك فلا منفعة فيه، وإن أفادها فهو باطل لما ذكرناه.

السادس: ــ وفيه كشفُ سِرِّ هذا التغليط ــ أن يُقال: لا نُسلِّم أن غير المشترك ليس بعلَّةٍ بالأصل، وذلك لأنَّا نتكلَّم على تقدير وجوب الزكاة في الحلي؛ لأنك قلتَ: لو وَجَبت الزكاةُ فيه لكانت العِلَّة محققة لا محالة، وإذا كُنَّا نتكَلَّم على هذا التقدير فالأصل النافي المنتفي، إما هو منتفٍ في نفس الأمر، والمنتفي في نفس الأمر منتفٍ على كلِّ تقدير واقع؛ إذ الانتفاءُ الواقع لا يرفع الأمورَ الواقعة، ولا يلزم أن يكون منتفيًا على كلِّ تقدير، سواء كان واقعًا أو غير واقع؛ لأن من التقديرات تقديرات وجوده أو[4] أسباب وجوده لا يجوز أن يكون منتفيًا على هذا التقدير. وحينئذٍ فالوجوب في الحلي إن كان واقعًا بطل الاستدلال من أصله، وإن لم يكن واقعًا كان الاستدلالُ على انتفاءِ شيء على تقدير غير واقع، والأصل النافي لا يدل على انتفاء الأشياء على التقديرات غير الواقعة، ولا يدل على انتفاء الأشياء على كل تقديرٍ غير واقع، لجواز أن يكون ذلك التقدير موجبًا لوجود المنتفي بالأصل، فلا يصحّ

---

(١) في الأصل: «عليته».

(٢) الأصل: «فيهما».

(٣) الأصل: «تقدر»، والصواب ما أثبتناه بدليل ما بعدها.

(٤) غير محررة في الأصل. وفي هذا السياق نقص.

نفيه بالأصل حينئذٍ؛ لتردد الأصل بين أن يكون دليلًا أو لا يكون، حتى يتبيَّن أنَّ ذلك التقدير ليس بموجب لثبوت ما دلَّ الأصل على عدمه، ولا يمكن ذلك هنا؛ لأن ذلك التقدير يوجب ثبوتَ علَّةٍ يجوز أن تكون هي المشترك، ويجوز أن تكون هي المشترك والمختصّ، ويجوز أن تكون هي المختصّ(١)، ويجوز أن تكون مركَّبة من المشترك والمختص، ويجوز أن تكون بعض المشترك، ويجوز أن [ق١٧٢] تكون بعض المختص.

فإذا كان التقديرُ يوجبُ بعضَ هذه الأمور لم يَجُز تعيينُ واحدٍ منها بالنفي بالأصل، دون الآخر؛ لأن ذلك تحكُّمٌ يقابَلُ بمثِله، وترجيحٌ من غير مرجِّح، وهو غير جائز.

السابع: أن يُعارض فيقال: لو وجبت الزكاةُ لكانت العلة محقَّقَة، ولكانت هي المختصّ بالحليِّ من كونه مالًا ناميًا، أو من جنسِ النقدين؛ لأن هذه علَّةٌ منصوصة بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤]، وبقوله ﷺ: «ما مِن صاحِبِ ذهَبٍ ولا فِضَّةٍ لا يُؤدِّي زَكَاتَها...»(٢) الحديث.

أو يقال: لا يجوز أن يكون المشترك علَّةً؛ لأن المشترك كونُه متحلًّى به، وهذا المعنى لا يصلح أن يضافَ إليه الوجوب، بل إضافة الوجوب إليه تعليق على العلة ضدَّ مقتضاها؛ لأن التحلِّي به هو استعمال له في أمرٍ مباح، وذلك بكونه مانعًا من الوجوب أشبه منه بكونه مقتضيًا.

---

(١) تكررت في الأصل عبارة: «ويجوز أن تكون هي المشترك، ويجوز أن تكون هي المشترك والمختص».

(٢) أخرجه مسلم (٩٨٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

أو يقال: لو وَجَبت الزكاةُ لكان المختصّ علةً للوجوب؛ لأن العلةَ محقَّقَة، وغير المختصِّ ليس بثابت، أو ليس بعلة بالأصل، وهذه معارَضَات يبطل بأحدِها كلامُ المستدل.

ثم تقريرها أظهر من تقرير كلام المستدل، فإن إيماءَ النص والمناسبة والدوران يدل على عِلِّية المختص على هذا التقدير، وما ذكره في تقرير عِلِّية المشترك على تقدير الوجوب، فإنه يعارَض بما يدلُّ على عِلِّية[1] المختص بمثل كلامه، والنوعُ الواحدُ من الأدلة إذا استلزم النقيضين عُلِمَ أنه باطل.

قال[2]: (**أو يقال[3]: إباحةُ التَّرْك متحقِّقَة في تلك الصورة، فكذا في المتنازع فيه، كما في القياس الوجوديِّ، ويلزمُ منه العدمُ هنا**).

يقول: إباحةُ تَرْك أداء الزكاة متحقِّقَة في الحلية الجوهرية، فكذا في الحِلية الثمنيَّة، كما في القياس الوجودي، وهو: القياسُ بجامعٍ ما يشتركان فيه[4]، وبيان عِلِّية المشترك بالمناسبة، وهو أن كونه متحلًّى به أو مستحلًّا لاستعمال مباح مناسبٌ[5] لإباحة ترك زكاته؛ لكون الزكاة فيه تخلُّ بهذا الأمر المباح، وقد شهد لهذا المناسب بالاعتبار الأصلُ المذكورُ، وهو الحلية الجوهرية، وعُدِما في المضروب، فيكون المدار عِلَّة للدائر، وإذا ثبتَ إباحةُ ترك أداءِ الزكاة لزمَ منه عدم الوجوب في الحليّ، وهو المُدَّعَى.

---

(١) الأصل: «عليته».

(٢) «الفصول» (ق٧ أ).

(٣) «الفصول»: «نقول».

(٤) الأصل: «منه».

(٥) الأصل: «مناسبًا»، والصواب ما أثبت.

وٱعلم أنَّ هذا الكلام أجودُ مما قبله؛ لكن لا يتمُّ إلا بذكرِ فقهِ المسألةِ، وبيانِ الجوامع والفوارق، وما اعتبره الشرع بإيماءِ [ق١٧٣] النصوص، أو بشهادة الأصول مما ألغاه، وحينئذٍ تكونُ مناظرة فقهيَّة، ومجادلة علمية، فيختلف بحسب الموادِّ التي لكلِّ مسألةٍ على انفرادها.

وإذا ابْتُدِيَت(١) المآخِذُ العلميَّةُ أمكن المستدلَّ أن يقرِّرَها بصورٍ شتَّى، مثل أن يقول: عدمُ الزكاةِ في الحِلْية الجوهرية إنما كان لكونها مالًا معدولًا به عن جهة الاستنماء، أو مالًا مُعدًّا لاستعمالٍ مباح، بشهادة المناسبة والدوران، وهذا الوصف مشترك بينها وبين الحلية النقدية، فيلزم انتفاء الوجوب فيها.

أمَّا دعوى كون عدم الوجوب في الأصل يدلُّ على عدم عِلِّيَّة المشترك، أو على عدم الوجوب في الفرع بالأدلة العامة التي ادّعاها الجدليُّ= فكلام باطل كما تقدم.

واعلم أنه إن أُثْبتت عِلِّية المشترك بين الإباحتين بالأدلة العامة التي تنفي الزكاة، وهي كونها خَرزًا ونحو ذلك، وبكونه سالمًا عن معارضة الوجوب في الأصل= فهي من جنس الكلام الأول، والاعتراضُ على هذا النظم الخاص أن يُعترض على القياس الوجودي الذي يذكره هنا بمثل ما اعترض به على القياس الوجودي الذي تقدَّم في إيجاب الزكاة في الحلي، سواءٌ كان الاستدلال على عِلِّية المشترك عامًّا أو خاصًّا كما تقدم.



(١) كذا في الأصل، ولعلها: «أبديت».

(فصلٌ في تَوْجِيْه النُّقُوض)(١)

اعلم أن النقض في باب القياس هو: وجود الوصف المدَّعَى علةً بدون الحكم، فيقال(٢): قد انتقضت العلةُ، وهو خلاف انبرامها وانتظامها واطرادها؛ لأن اطرادها جريانها في معلولاتها بحيث تكون [إذا] وُجِدت وُجِد الحكم، كما يقال: البيعُ الصحيحُ موجِبٌ لانتقال الملك إلى المشتري، والقتلُ العَمْدُ العدوان المحض للمكافئ موجبٌ لثبوت القَوَد، فإذا تخلَّف الحكمُ عن وصفٍ فقد انتقض، كما ينتقض السلك بذهاب بعض حبَّاته، وكما ينتقض البناء بذهابِ بعضِ أركانه، وكما تنتقض الدُّوَل بذهاب بعض أركانها.

فالنقضُ ضدُّ الإبرام، ومنه قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا﴾ [النحل: ٩٢]، وقوله: ﴿وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ [الرعد: ٢٥]، وقوله [ق١٧٤]:

---

(١) «الفصول»: (ق ٧أ).
وانظر: «شرح المؤلف»: (ق٧٣ ب- ٧٧ب)، و«شرح السمرقندي»: (ق٦٦ب - ٦٨ب)، و«شرح الخُوَارَزْمي»: (ق٦٦أ- ٧٠ب).
ووقع في الأصل: «فصلٌ في موجبة التفويض»! وهو خطأ وتصحيف، والتصويب من «الفصول» وشروحه.
والتوجيه في المناظرة: أن يوجِّه المناظر كلامه إلى كلام غيره، وذلك بتحقيق المناقضة بين السلف والإيجاب. انظر المصادر السابقة، و«التعريفات» (ص٦٩) للجرجاني، و«التوقيف على مهمات التعاريف» (ص٢١٣) للمناوي.
(٢) في الأصل: «فقال» ولعل الصواب ما أثبت.

﴿ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ ﴾[(١)] [الرعد: ٢٠].

ومثله النَّكْث؛ لأن العهود والعقود إنما تتم بإبرامها والوفاء بها، فإذا قُسِّمت فقد انتقضت وانتكثت.

والنقضُ يَردُ على الحدود، وعلى الأدلة، وعلى الشروط، وعلى العلل، وعلى كلِّ قضيّة كلية.

وقد اختلفَ الناسُ قديمًا وحديثًا في العلة إذا انتقضت، هل يكون ذلك دليلًا على فسادها[(٢)]؟ مثل أن يقال: القتل العمد موجِبٌ للقَوَد، فيُقال: ينتقض بقتل غير المكافئ.

أو يقال: مِلْك النصاب النامي موجبٌ لوجوب الزكاة، فيقال: ينتقض بملك المدين، أو ملك الحلي، أو ملك الصبي والمجنون، ونحو ذلك مما يُسَلِّمه[(٣)].

أو يقال: الموتُ علة لنجاسة الميت، فيقال: ينتقض بما لا نفسَ له سائلة، وبموت الآدمي ـ إن سَلَّم ذلك ـ.

أو يقال: سفح الدماء موجب لطهارةِ[(٤)] الجلد، فيقال: ينتقِضُ بذبح

---

(١) وقع في الأصل: (والذين ينقضون الميثاق)، ولا توجد آية بهذا السياق، وأقرب ما يكون إليه ما أثبتناه.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ١٦٧- ١٦٩)، (٢١/ ٣٣٥- ٣٥٧)، و«بيان الدليل» (ص٢٩٥- ٢٩٨).

(٣) أي: الخصم.

(٤) الأصل: «الظهارة»!

المجوسيِّ والمرتدِّ والمُحْرِمِ الصيدَ، وبالذكاة في غير المحلِّ المشروع.

وتسمَّى هذه المسألة: مسألة تخصيص العلة. فأطلقَ أكثرُ المالكية والشافعية والحنبلية وبعضُ الحنفية القولَ بأن العلة لا يجوز تخصيصُها، وأنَّ تخصيصَها ونقضَها دليلٌ على أنها ليست بعلَّةٍ تامَّة، وهو أشهر الروايتين عن أحمد(١).

ثم اختلفَ هؤلاء في العلة المنصوصة على وجهين:

أحدهما: أنه يجوز تخصيصُها، فلا يكون انتقاضها دليلًا على فسادها، كتخصيص الصِّيَغ العامة.

والثاني: أنه لا يجوز تخصيصُها، وهي [إن] تخصَّصت عُلِم أن المذكور في لفظ الشارع إنما هو بعضُ العلة، وتمامها وصفٌ يُخْرِج صورةَ النقض، وهذا قولُ محقِّقِيهم.

وأطلقَ أكثرُ الحنفية وبعضُ الطوائف الثلاث: أنه يجوز تخصيصُها وأنَّ انتقاضها لا يُفْسِدُها، إذا(٢) قام الدليل على صحتها، وذكروه رواية عن أحمد.

ثم من هؤلاء من يقول: والنقضُ لا يفسدها أصلًا، ومنهم من يقول: إنما لا يفسدها إذا دلَّ دليلٌ على صحتها، أما إذا ادَّعى أنها علةٌ بمجرَّد المقارنة فإن الانتقاض يُفْسِدها، وهذا قول المعتبرين منهم، والأولُ لا يقوله لبيبٌ.

---

(١) انظر: «العدة»: (٤/ ١٣٨٦) لأبي يعلى، و«التمهيد»: (٤/ ٦٩) لأبي الخطاب، و«المسوَّدة» (ص٤١٠ - ٤١٢) لآل تيميَّة.

(٢) الأصل: «وإذا».

وفي المسألة أقول ثلاثة أُخَر، منهم من يجعلها تفسيرًا لكلامِ الأُوَل، ومنهم من يجعلها تفسيرًا لكلام الآخرين، ويحملون إطلاقاتهم عليها، ومنهم من يجعلها أقوالًا أُخر:

أحدها: أن التخصيص لا يجوز إلا لفوات شرط، أو وجود مانع، فإذا انتقضت العلةُ فعلى المستدلَّ أن يُبَيِّن أنَّ صورةَ النقض اختصت بفوات شرط أو وجود [ق١٧٥] مانع من ثبوت الحكم فيها، بخلاف الفرع، فإنه ليس فيه المانع الموجود.

ومن الجدليين من لا يُلزم المستدل بأن يعكس علة صورة النقض في الفرع، ولا يكلِّفه بيان عدم المانع في الفرع، لكن يكلِّف المعترضَ بيانَ وجود المانع فيه حسب وجوده في صورةِ النقض.

والأمرُ في ذلك قريب، والأول أقربُ إلى الإنصاف، وقلةِ الأسولة والأجوبة، وانضباط الكلام، وهذا القولُ ــ في الجملة ــ قولُ طوائف من الناس، حتى إن من الناس من يقول: هو قول الأئمة الأربعة، وهو قول عامَّة الجدليين المتأخرين العراقيين والخراسانيين؛ حنفيهم وشافعيهم وحنبليهم، وهو أصوب الأقوال، وعليه يحُمل ما اختلف من كلام الأئمة.

الثاني: أنه إن انعطف من صورة النقض على الوصف المشترك قَيْد لا يمنع القياس لم تفسد العلة وإلا فسدت، وهذا القول قريبٌ من الذي قبله، بل هو هو عند التحقيق.

الثالث: إن كان التخصيص لازمًا على كل قول، كاستثناء(١) العقل من

(١) الأصل: «كاشفنا»!

وجوب الجناية على الجاني، واستثناء العرايا من بيع الربويّ خرصًا وبيع الرطب باليابس= لم تفسُد العلة، وإلا أفسدها، وهذا ـ كما تقدَّم ـ من الناس من يجعله متفقًا عليه[1]، ومنهم من صَوَّر الخلاف، وهو التحقيق.

والكلامُ في ذلك طويلٌ معروف في مظانِّه، لكن نحن نذكر أصلَيْن تَقِفُ اللبيبَ على الحق.

أحدهما: أنَّ العلة إذا انتقضت في صورة ليس بينها وبين الفرع فرقٌ، أو ليس بينها وبين بقية[2] الصور فرق= فلا يشك لبيبٌ أنها ليست بعلَّة حتى لو كانت منصوصةً، للعلم أن[3] النصَّ إنَّما بَيَّن بعضَ أوصافِ العلةِ التي يحُتاج إلى بيانها وتَرَكَ ذكر الباقي لظهوره والعلم به، فإنَّ كونَها عِلة أنها موجِبةٌ للحكم ومقتضيةٌ له، فإذا رأيتها قد وُجِدَت مقارِنةً للحكم تارة، ووجدناها قد وُجِدت مفارِقةً للحكم في مثل ما قارَنَتْه= عُلِمَ قطعًا أنها ليست موجِبةً للحكم ولا مقتضيةً له؛ إذ الإيجاب والاقتضاء حقيقة واحدة ومعنًى واحد لا يقبل التجزُّؤ والانقسام.

الثاني: إذا تخلَّف الحكمُ عنها في صورة من الصور، لاختصاص تلك الصورة بما ينفي الحكمَ، فإنَّ ذلك لا يمنع من اقتضائها للحُكم في صورةٍ ليس فيها ما ينافي الحكم، فإنَّ مَن قال: أكرمتُ زيدًا لِعِلْمه، أو فقرِهِ، أو رَحِمِه، ثم إنه لم يُكْرِم[4] مَن ساواه في العلم أو الفقر أو الرَّحِم، لفسقِه، أو

---

(١) الأصل: «متفق عليها».

(٢) الأصل: «نفيه».

(٣) الأصل: «العلم أن»، ولعل الصواب ما أثبت أو نحوه مما تستقيم به العبارة.

(٤) الأصل: «يلزم»، والصواب ما أثبته.

لعداوته، أو لكفره، لم يمنع تخلُّفُ الإكرامِ في هذه الصورة أن يوجَدَ في محلٍّ وُجِد فيه العلم، أو الفقر، أو الرحم [ق١٧٦] منفكًّا عن هذه الموانع والصوارف.

والعلمُ بذلك ضروري، لكن يبقى أن يُقال: فهل العِلَّةُ في الحقيقة مجموعُ وجودِ الصفات الباعثَة، وعدمِ الصفاتِ المانعة؟ أو العلةُ ما ينشأ منه الباعث، مع قَطْع النظر عن غيره؟

هذا محلُّ الاختلاف بين مَن يُجَوِّز تخصيصَ العلة، والأمر في ذلك قريبٌ يرجعُ إلى اختلافٍ في عبارةٍ واختلافٍ في اصطلاحٍ، لا يرجعُ إلى اختلافٍ في استدلالٍ ولا حكم[١].

فمن الناس من يقول: العلةُ هي مجموع الأمور التي إذا تحقَّقَت تحقَّقَ الحكمُ، ومنهم من يقول: العلةُ هي الأمر الذي يكون وجوده مقتضيًا للحكم، بحيث يُعْقَل أن يقال: وُجِدَ هذا فوُجِدَ هذا، ولا شكَّ أن الأول يسمَّى علة، والثاني يُسَمَّى علة، والأولُ أخصُّ من الثاني، فلذلك[٢] قيل: هو اختلافٌ في التَّعْبير.

وأمَّا الاصطلاح؛ فمن قال بالأول كلَّفَ المستدلَّ أن يحترِزَ في كلامه عن جميع الصورِ التي يتخلَّف الحكمُ فيها، بحيث لو أورَد صورةً واحدةً قد تخلَّفَ الحكمُ فيها لوجودِ مانع ونحوه عُدَّ منقطعًا. وهؤلاء لا يقبلون

(١) وقد فصَّل المصنف رحمه الله في «بيان الدليل» (ص٢٩٥- ٢٩٧) هذه المسألة وبَسط القولَ فيها، وذكر مذاهب الفقهاء والأصوليين وأهل الجدل، بما يتطابق مع كلامه هنا.

(٢) الأصل: «فكذلك».

الجواب عن النقض بالفرق، ولا شكَّ أن هذا وإن كان يضمُّ الكلامَ، لكن فيه تطويل عظيم في العبارة، وتضييع لمطلع النظر الذي هو مأخَذ المسألة، وتفريق للذِّهن بالاحتراز عن أمورٍ ليس تحتها فقه، وكثير من [أهل] هذه الطريقة من يقنع من المستدلّ بوصفٍ مطَّرِدٍ لا يَرِدُ عليه نقضٌ وإن لم يُقِم دليلًا على صحته. ولا شكَّ أن من قَنِع بالطَّرْد المحض فإنه لا بد أن يمَكِّن المعترض من الاعتراض بالنقض، ولا بدَّ أن يجعل النقض دليلًا على البطلان، وإلا لوضع(١) كلُّ أحدٍ له مذهبًا من غير دليل. وهذه الطريقة كانت هي الغالب على العراقيين وكثير من الخراسانيين في حدود المائة الرابعة وقبلها وبعدها.

ومن قال بالثاني لم يكلِّف المستدلَّ الاحتراز عن صورة النقض، لكن يكَلِّفه بيان الفرق بين(٢) صورة النقض وبين الفرع وغيره من صور وجود الحكم، ومتى لم يُفَرِّق انقطع، وهؤلاء لا يطالبون المستدلَّ بالطَّرْد، لكن يطالبونه بما يدل على تأثير العِلَّة وصحتها، ويبقى النظرُ في الجوامع والفوارق، وأنها أحقّ بالاعتبار.

وهذه الطريقة التي اصطلح عليها عامَّةُ المتأخرين من الجدليين في عامة الأمصار، ولا شكَّ أنها أقرب إلى طريقة الأوَّلين من السلف، فإنهم لم يكونوا يُحَرِّرُون العبارات الطويلة الجامعة بين الأصل والفرع، وإنما يذكرون الجوامع والفوارق مُنَبِّهين على مآخِذ الأحكام ومشيرين إلى مدارك الشريعة.

---

(١) الأصل: «ولا لوضع»!

(٢) الأصل: «في» والصواب ما أثبت.

وهي ـ أيضًا ـ أقربُ إلى طريق النظر والاجتهاد [ق١٧٧] فإن المستدلَّ بينَه وبين نفسِه لا يحتاج إلى النظر في الأشياء الخارجة عن المقصودِ الخاصِّ بتلك المسألة، لكن آفةُ هذه الطريقة الاستدلالُ على عِلِّية المشترك بمجرَّد ما يدَّعِيه من المناسبة العامة والدوران العام، كما يفعلُه هؤلاءِ أربابُ الجدلِ الـمُحدَث، وأن هذا لا يُقبَل حتى يُبَيِّن أن الشارع يعتبر مثل ذلك المناسب بِعَينه في غير الأصل المقيس عليه، فإن أقرَّ أنَّ الحُكْمَ به في الأصل يعارضه تخلُّفُ الحكم عنه في صورةِ النَّقْض، فليس أن يكون علة للمقارنة في صورةٍ بأولى من أن لا يكون علة للمفارَقة في صورة أخرى، فإنَّ عدم الاقتران يدلُّ على عدم التأثير أبلغ من دلالة الاقتران على التأثير، فلا بُدَّ حينئذٍ من تحقيق المناسب، ولا يُكْتَفَى ممن يدَّعي المناسبةَ مجرَّدُ ذِكر صفة عامة تختلف[1] الحكم لمراتٍ متعددة.

وأما الدوران فأبعد وأبعد، فإنَّ الحكم لم يَدُر مع الوصف في جميع الصور غير صورة النزاع، ليستدل بكونه مَدَارًا في تلك المواضع على العِلِّية، فإذا رأينا الوصفَ موجودًا ولا حكم ثَمَّةَ[2] لم يكن مدارًا.

قال الجدليُّ[3]: (**ثم النقض قد يكون معيَّنًا مفردًا كان أو مركبًا، وقد لا يكون كذلك**[4]).

واعلم أنَّ المعترض إذا ذكر أن الحكم متخلِّف عن الوصف المدَّعَى

---

(١) كذا بالأصل. ولعلها: «تقارن» أو «تجامع».

(٢) الأصل: «لمن» ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) «الفصول» (ق٧ أ).

(٤) «كذلك» ليست في «الفصول».

علةً، فإمَّا أن يعيِّن الصورة التي تخلَّف فيها، وإما أن يبهمها[1]. والثاني هو النقض المجهول ـ كما سيأتي[2] ـ، والأول على قسمين؛ لأنه إما أن يُنقضَ بصورةٍ يختلف الحكم فيها[3] والمأخَذُ واحد عند الاثنين، وإما أن ينقضَ بصورةٍ اتفقَ الحكمُ فيها مع الاختلاف في المأخذ، كحُلِيِّ الصَّبِيَّة، فإنَّ عدمَ الوجوبِ فيه عند أهل العراق لكونه مالَ غيرِ مكلَّفٍ، وعند كثير من أهل الحجاز لكونه حُلِيًّا.

وكذلك بنت خمس عشرة إذا كانت بكرًا، فإنَّ العراقيَّ يُجْبرها[4]؛ لاعتقاده أنها لم تبلغ، والحجازيُّ يجُبرها؛ لاعتقاده أنها بكر[5].

ثم قد يكون الاتفاق في الحكم ثابتًا بنفسه مع قطع النظر عن المأخذ، وذلك بكون الحكم منصوصًا عليه، أو مجمعًا على عين تلك الصورة إجماعًا متلقًّى عن السَّلَفِ الذين لم يُفصِحوا بالمأخَذِ، كالإجماع على أنَّ المُعْتَقة[6] تحتَ عبد لها الخيار، مع الاختلافِ في المأخَذِ، هل هو لكونها ملكتْ نفسَها، أو لكون الكفاءة قد سُلِبت[7]، وقد يكون الاتفاق في الحكم تابعًا للمأخَذ، وإنما وقع الاتفاقُ بحكم الاتفاق، وهذا هو التركيبُ الحقيقيُّ

(١) الأصل: «يهما».

(٢) (ص ٣٥٠).

(٣) ثلاث كلمات غير بينة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

(٤) الأصل: «يخيرها». وهو تصحيف. ومثلها ما بعدها.

(٥) الأصل: «بكرًا»، وانظر ما سيأتي (ص٣٢٥).

(٦) الأصل: «المتعلقة»! وما أثبته الصواب.

(٧) غير واضحة، وهكذا استظهرتها.

كالصورة الممثَّل بها، وأما الأول [ق١٧٨] فليس في الحقيقة بتركيبٍ.

ومن المركبات ما هو أشنع من هذا، وهو أن يجمع بين صورتين، مثل أن يقول: مسَّ ذكرَه، أو أكَلَ لحمَ الإبل فانتقضَ وضوؤه، كما لو مسَّ وقَهْقَه، أو أكَلَ لحمَ الإبل، ومسَّ النساءَ لغير شهوة.

والتركيبُ على قسمين: تركيب في الأصل ـ كما ذكرناه ـ، وتركيبٌ في الوصف.

والقياسُ المركَّب قد اختُلِف في جواز استعماله في الجدل، والمحقِّقُون لا يرضونه، وأما بناءُ الأحكام عليه فتوى وحكمًا للناظر المجتهد، فقد حكوا الاتفاقَ على المنع من ذلك.

وأما أصحاب هذا الجدل فإنهم يعنون بالنقض المفرد ما كان على أحد المذهبين، وبالنقض المركب ما كان على المذهبين جميعًا.

قال المصنف[1]: **(أما المعيَّن؛ فمثاله[2] أن يقال: لا يضاف الحكمُ إلى المشترك فيما إذا قاس الحُلِيّ على المضروب بدليل التخلُّفِ في فصل اللآلئ والجواهر[3]؛ إذ المشترك متحقِّق، ولا حكمَ فيه)**.

اعلم أن النقض المعروف عند أهل الفقه والأصول والجدل إنما يكون على الوصف الذي ادعاه المستدلُّ جامعًا، وذلك إنما يكون غالبًا بعد تصريحه بالجامع، فأما إن وُجِد معنى الوصف المذكور ولم يوجد لفظُه

(١) «الفصول» (ق ٧أ).

(٢) الأصل: «فمثال»، والمثبت من «الفصول».

(٣) «الجواهر» ليست في «الفصول».

فإنهم يسمونه كسرًا، ومبناه: على أن يحذف المعترضُ لفظًا من الجامع ببيان عدم تأثيره، ثم يبين انتقاض العِلَّة بدونه.

مثال ذلك: إذا قال: مالٌ من جنس الأثمان بلغ نصابًا فوجبت الزكاة فيه كالمضروب، فهذا لا ينتقض بالحلية الجوهرية؛ لأنها ليست من جنس الأثمان، ولم يتخلَّف الحكمُ عند المستدلِّ في صورة من الصور، فإن أراد إيراد الكسر على وقوع تعسف قال: قولك: «من جنس الأثمان» لا أثرَ له لوجوب الزكاة في الماشية[1]، يبقى قولك: «مال بلغ نصابًا»، وهذا منتقضٌ بالحِلْية الجوهرية. أو يقول ابتداء: هذا ينكسر باللآلئ والجواهر، على أنه لا فرق بين كسره بالحلية الجوهرية وبسائر الأموال غير الزكوية، فلا وجه لتخصيصه باللآلئ والجواهر.

على أن جوابَ هذا أن يقال: ما ذكرتَه من العلة فقد دلَّ عليها إيماءُ الشارع، بل نصُّه، ودلت عليها المناسبة. وثبوت الحكم بدونها لعلةٍ أخرى، وهو أنَّ كلَّ من ملك النصاب من جنس الأثمان ومن الماشية ومن عروض التجارة موجبٌ للزكاة، فتكون العلةُ غيرَ منعكسة، والعكسُ غيرُ واجب لجواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعللٍ متعددة.

إذا علمتَ هذا تبيَّن لك أن النقض في هذا المثال [ق١٧٩] المذكور لا يَرِدُ على قياس صحيح، وإنَّما صورةُ ورود النقضِ أن يقيس القائس بجامع جُملي[2]، كما تقدَّم ذِكْر المصنف له في فصل القياس[3] بأن يقول:

(١) الأصل: «المناسبة» تحريف، ويأتي على الصواب قريبًا.

(٢) الأصل: «حمل»، ولعل الصواب ما أثبته.

(٣) «الفصول»: (٥أ).

الوجوبُ ثابت في المضروب فكذا في الحُلِي بالقياس عليه، بجامع ما يشتركان فيه من تحصيل المصلحة الناشئة[1] من الإيجاب؛ من تطهير المزكِّي، وتحصين المال، وشُكْر النِّعمة، وإغناء المحاويج، ونحو ذلك من الجوامع التي لا تختصُّ بمالٍ دون مال، ولا بحالٍ دون حال.

وقد عرفت فيما تقدم أن هذا قياسٌ فاسد، والنقضُ الذي ذكره المصنف يَرِدُ على هذا الضرب من القياس بأن يقال: لا يضاف الحكمُ إلى المشترك ـ وهو تحصيل المصالح المذكورة ـ بدليل تخلُّف الحكم عن تحصيل هذه[2] المصالح في فصل اللآلئ والجواهر؛ إذ المشترك وهو تحصيل المصالح بتقدير الوجوب، أو كونه سببًا لحصول المصالح بتقدير الإيجاب متحقِّق في الجوهر، والوجوبُ منتفٍ. وهذا نقضٌ صحيحٌ لمثل ذلك القياس، فإنَّ الأمرَ الجامع الذي به جمَعَ المقابلة بين الأصل والفرع موجودٌ في عدة مواضع قد اقترنَ الحكمُ به في بعضها، وتخلَّف عنه في بعضها، فلو كان علة لما تخلَّف الحكم عنه؛ لأن معنى العلة هو الأمر الذي يكون موجِبًا للحُكم؛ ولأنه ليس الاستدلال على اعتبار الشرع المشترك العام لاقتران الحكم بِه في صورة، بأولى من الاستدلال على إهداره وإلغائه لانفصال الحكم عنه في صورة أخرى، بل دلالة التخلُّف على عدم كونه علةً أولى من دلالة الاقتران على كونه علة؛ لأن علة الحكم قد تقترن بها صفات كثيرة، إما أعمّ منها، أو أخص منها، أو مساوية لها غير مؤثرة في الحكم، أمَّا أنَّ الموجِب المقتضي للحكم

(١) غير محررة. وهكذا استظهرتها.

(٢) الأصل: «هذا».

يتخلَّف الحكم عنه لا(١) لمانع فهذا لا يكون أبدًا.

قوله(٢): **(ولئن قال: لا نسلِّم بأنَّ التخلُّف مما يُخْرِج المعنى من العِلِّية، بل التخلف لا لمانع مختص؛ إذ التخلُّف لمانع مختص يصادف مطلق التخلُّف، والمانعُ المختصُّ متحقِّق في فصل اللآلئ والجواهر(٣)، وإلا لثبتَ الحكمُ فيه.**

فنقول: لا يتحقَّق، وإلا لوقع التعارض بين المقتضي والمانع حنيئذٍ، على ما عُرِف في التلازم سؤالًا وجوابًا).

اعلم أن كلامَ هؤلاء مبنيٌّ على أن تخصيصَ العلةِ لمانعٍ مختصٍّ بصورة التخصيص جائزٌ، وهذا مذهب حَسَن، فقال السائل: لا نسلِّم أن مطلق التخلُّف يخرج المعنى من العِلِّية، بل إنما يخرجه التخلفُ لا لمانع مختصٍّ بصورةِ النقض؛ [ق١٨٠] لأنه إذا كان التخلُّف لمانعٍ مختصٍّ بصورةِ التخلف أُحِيْل التخلُّفُ حينئذٍ على وجودِ ذلك المانع، وكان في ذلك جَمْع بين الدليل المقتضي لصحةِ العِلَّة، والدليل المقتضي لعدم الحكم في صورة النقض، بخلافِ ما إذا أبطلنا العلة بالكلية، فإنَّه يكون إبطالًا لدليلِ صحة العلة، ولأن الأدلة جميعها من الأصل الموجب للحقيقة، والنافي للاشتراك والتخصيص والتقييد(٤) والإضمار والتقديم والتأخير، والموجب لحَمْل الأمر على الإيجاب والإجزاء، وحَمْل النهي على التحريم والفساد؛ كلُّها قد

---

(١) الأصل: «إلا» وهو خطأ.

(٢) «الفصول» (ق٧ أ- ب).

(٣) «الجواهر» ليست في «الفصول».

(٤) غير محررة في الأصل.

تتخلَّف عنها مدلولاتُها لمانع ومعارضٍ= فكذلك العلة؛ لأنها دليل من أدلة الشرع، وبين العلة والدليل فرق، لكن ليس هذا موضعَ إشباعِ الكلام في ذلك.

وقوله: «إذ التخلُّفُ لمانعٍ مختصٍّ يصادف مطلق التخلف».

كأنه ردٌّ لقوله: «التخلُّف يمنع الإضافة إلى المشترك».

يقول: التخلُّف لا[1] لمانعٍ مختصٍّ يصادفُ مطلقَ التخلُّف؛ لأن وجودَ المعيَّن مستلزم لوجود المطلق، ومع هذا لا يكون مانعًا، فلا يكون مطلق التخلُّف مانعًا. هذا كلامٌ جيد.

ثم قال: «والمانع المختصُّ متحقق في فصل الجوهر».

لأنه لو لم يكن متحقِّقًا لوجبت الزكاة فيه، عملًا بالمقتضي لوجوبها التي تقدمت الدلالة عليه.

وهذا الكلام يتوجَّه في موضع ثبتت [فيه] المناسبةُ بتأثير الوصف المناسب وحدَه في موضع آخر، أما في مثل هذه المناسبات التي توجد في صُوَرِ وجودِ الحكم وصُوَر عدمه فلا يصح؛ لوجوه:

أحدها: ما ذكرَه المصنِّف، وهو أن يقال: لو تحقق المانع في صورة التخلُّف مع قيام المقتضي فيها، لوقعَ التعارض بينهما، وتعارضُ الأدلة على خلاف الأصل، وهذا الكلام هنا جيد، بخلاف ما تقدم في التلازم، فإنَّا قد بيَّنَّا هناك أنه يلزم المستدل مثل ما يلزم المعترض، وهنا لا يلزم موجِّه النقض مثل هذا الكلام؛ لأنه يقول: عدم الوجوب في صورة التخلُّف إما أن يكون

---

(١) كذا الأصل، وبحذف «لا» يصح السياق.

لعدم المقتضي، أو لوجود المانع، فإن كان لوجود المانع لزم محذور الترك، وإن كان لعدم المقتضي لم يلزم المحذور، فيكون أولى.

الثاني: أن يقال: المناسبة التي ادَّعيتها مقتضية للوجوب، وهي موجودة في الأصل وفي صورة التخلف، ومعلومٌ قطعًا أنَّ مثل هذا لا يفيدُ ظنَّ كون ذلك المناسب هو العلة [ق١٨١] فإن مَنْ دَخل عليه رجلان عالمان أو فقيران، فأعطى(١) أحدَهما ولم يعطِ الآخر، لا يمكن بمجرَّد ذلك أن يقال: إنما أَعطى هذا لكونه عالمًا أو فقيرًا، وحَرَم الآخر لمانع فيه من فِسْق أو عداوة، بل ذلك معارضٌ بأن يقال: يجوز أن يكون أعطى المُعْطَى لقرابته أو صداقته أو إحسانه إليه، لاسيما إذا عَلِم وجود هذه الأسباب المناسبة. وفي هذا الموضع، كما أن عمومَ تحصيل المصلحة مناسب، فتحصيل المصلحة من المال النامي مناسبٌ أيضًا، والحكم مقارن لخصوص هذا الوصف دون عموم الآخر.

الثالث: أن يقال: الأصل ينفي وجود المقتضي، ووجود المانع، وأنت تدَّعي ثبوتَهما جميعًا، فيكون قولُكَ مدفوعًا بالأصل النافي.

الرابع: قولُك: لو لم يكن المانعُ موجودًا لثبتَ الحكمُ في البعض، إنما يصحّ إذا ثبتَ أن المشترك العامَّ علة، وإنما يتم كونه علة(٢) إذا علم أن التخلُّف إنما هو لمانع، فلو استدللنا على كون التخلف لمانع بكون المشترك علةً لزم الدور؛ لأنَّا لا نعلم العلة.

---

(١) الأصل: «أعط»!

(٢) مكانها في الأصل بعد «التخلّف» وهو خطأ من الناسخ، وهذا مكانها الصحيح.

فلئن قال: المناسبةُ دليلُ العلة.

قلنا: إنما تكون المناسبة دليلًا مع الاقتران، وإنما يتم الاقتران إذا لم يتخلَّف الحكم إلا لمانع، فعاد الدورُ جَذَعًا[1].

الخامس: أن يقال: المناسبة والتخلُّف دليلان على عدم العِلِّية؛ لأن الإيجاب ضرر، والمناسبة مع الاقتران دليل واحد على الإيجاب، والعمل بدليلين أولى من العمل بدليل واحد.

فإن قال: لا أُسَلِّم ثبوتَ المناسب لعدم الوجوب، لئلا يلزم التعارض.

قيل: المعارض[2] لازم على ما ادَّعيتَه وعلى ما ادعيناه، ونفي رجحان الدليلين من جهتنا.

قوله[3]: **(وكذلك إذا ادَّعى الحُكم في النقض على تقدير الإضافة، والخصمُ يمنعه)**.

معناه: أن المستدلَّ يدَّعي الحُكم في صورة النقض بتقدير إضافة الحكم إلى المشترك بين الصُّوَر ـ أعني: الأصل والفرعَ وصورة النقض ـ والحكم يمنعه الخصمُ[4] مطلقًا بأن يقول: الحكم في صورة النقض إما أن يكون مضافًا إلى المشترك أو لا يكون مضافًا، فإن لم يكن مضافًا إليه لم يلزم النقض، وإن كان مضافًا امتنع الحكم على هذا التقدير، ولا يلزمني

(١) الأصل: «خدعا» والصواب ما أثبتناه.
(٢) كذا، ولعل الصواب: «التعارض».
(٣) «الفصول» (ق ٧ب).
(٤) الأصل: «الحكم» والصواب ما أثبتناه.

المنع في نفس الأمر؛ لأن هذا التقدير غير واقع عندي؛ لأن الحكمَ في صورة النقض غير مضاف إلى المشترك لوجود ما يمنع إضافته إليه، فإن الإضافة إلى المشترك مشروطة بعدم المانع. ولا شك أن هذه الدعوى تُرَدّ بعين ما رُدَّ به الكلام الأول، مع ضعف الأول.

[ق١٨٢] قوله[١]: (**أو يقال: لا يُضاف إلى المشترك؛ إذ لو أُضيف لكان المشترك علة، ولو تحقَّق أحدُهما ـ وهو إما الإضافة أو العلية**[٢] **ـ لثبتَ الحكمُ ثمةَ عملًا بالعلة، ولم يثبت فلا يضاف**).

هذا توجيهٌ ثانٍ للنقض، وهو أن يقول: لا يضاف الحكمُ إلى المشترك بين الصور؛ لأنه لو أُضيف لكان المشترك علة؛ لأن الحكمَ إنما يضاف إلى علَّته، ولو تحقَّقَت إضافتُه إلى المشترك، أو كون المشترك علة= لثبتَ الحكمُ في صورة النقض عملًا بالعلة، ولم يثبت الحكمُ في صورة النقض، فلا يضاف إلى المشترك. يعني أنَّ كلَّ واحد من هذين وجبَ[٣] الحكمُ في صورةِ النقض.

قوله[٤]: (**أو يقول**[٥]**: لو أُضيف لكان الحكم ثابتًا هنا، ولو ثبت أحدُهما ـ وهو إما اللازم أو الملزوم ـ لثبت ثَمَّة**).

هذا توجيهٌ ثالثٌ، يقول: لو أُضيفَ إلى المشترك لكان الحكم ثابتًا هنا ـ

(١) «الفصول» (ق٧ ب).

(٢) الأصل: «العلة»، والمثبت من «الفصول» وشروحه.

(٣) كذا، ولعلها: «يوجب».

(٤) «الفصول» (ق ٧ب).

(٥) «الفصول»: «يقال».

يعني صورة النزاع ـ ولو ثبتَ اللازم وهو صورة النزاع، أو الملزوم وهو الإضافة إلى المشترك ـ فظاهر. وأما على تقدير ثبوت الحكم هنا فلأنَّ ثبوتَه هنا مستلزم لِعلِّية المشترك، إذ لو فُرِضَ عدمُ ذلك لَعُدِم الحكم هنا، وعلِّية المشترك مستلزمة للحكم في صورة النقض، ولازم اللازم لازم.

هذا الذي يُفهم من هذا الكلام، وفيه تطويل لا حاجة إليه كما ترى، وإن كان عَنَى بقوله: «لكان الحكم ثابتًا هنا» صورةَ النقض، فهو أيضًا تطويل بارد، ويكون اللازم في المقدمة الثانية هو الملزوم على أحد التقديرين؛ لأن معنى الكلام حينئذٍ: لو أُضيفَ لكان الحكم ثابتًا في صورة النقض، ولو ثبت أحدُهما إما الإضافة أو الحكم في صورة النقض، لثبت في صورة النقض.

قوله[1]: (**هذا إذا تمسَّك بدليلٍ خاصٍّ، أما إذا تمسَّك بالدليل العام، فذاك معارَضٌ بمثله، فلا تفاوتَ في التوجيه بين ما ذكرناه**).

اْعلم أنَّ الكلام الذي ذكره هذا الجدليُّ لا فرق فيه بين التمسُّك على علَّة الأصل بدليل عامٍّ أو خاص، والخاصُّ ما يدلُّ بخصوصه على أن المشترك بين الأصل والفرع علة، والعام هي المناسبات العامة ونحو ذلك، كما ذكره المصنف في فصل القياس[2]، لكن الدليل العام[3] يُعَارَض بمثله، بأن يقال: لا تجب الزكاة في الحلي بالقياس على الحلية؛ بجامع ما يشتركان فيه من دفع المفسدة الناشئة من الإيجاب، وهو الضرر الحاصلُ منه للمكلَّف، وهو تنقيصُ ماله وتعريضه [ق١٨٣] للعقاب بتقدير الترك،

---

(١) «الفصول» (ق٧ ب).

(٢) «الفصول»: (ق٥أ- ٥ب).

(٣) الأصل: «العارم»!

وتعريضُه للحاجة إلى الناس وغير ذلك من المفاسدِ المشهود[1] لها بالاعتبار في صُور عدم الوجوب، فإذا انقضت عِلّية صور[2] الوجوب قال: التخلُّف هناك لمانع، وهو المقتضي للوجوب.

فيقال له: هذا يلزم منه التعارُض بين المقتضي والمانع، ويُسَاقُ الكلامُ إلى آخره، وهو قوله: «ولا تفاوت في التوجيه».

وأعلم أنه إن كان الدليل على صحة القياس عامًّا فهو فاسد؛ لأنه معارَضٌ بمثله أيضًا، وهو أن يقاس الفرع على صورة النقض بجامع خاصٍّ مدلولٍ على علّيَّته بدليل خاص، لكن هذه المعارضة لا تُخرج القياسَ عن أن يكون دليلًا صحيحًا؛ لأنه[3] الدليلُ الدالُّ على صحة الجامع بين الفرع وصورة النقض، لكن هذه معارضة بدليل آخر، كما لو عارضه بالقياس على أصلٍ آخر غير صورة النقض، أو بالقياس على أصل المستدل إما بعلّيَّة أو بغير عِلّيَّة، ومنه القلب، أو عارَضَه بعموم أو مفهوم، ونحو ذلك، وحينئذٍ فيحتاج المستدل إما إلى إفسادِ ما عارَضَ به المعترض، أو إلى ترجيح دليله على دليله، ومتى لم يطعن فيما عارَضَ به المستدل ولم يرجِّحْه كان منقطعًا.

وأما الدليلُ العامُّ فإنه بعينه يدلُّ على الشيءِ ونقيضِه، فيعلم أنه في نفسه باطل؛ لأن الحق لا يستلزم النقيضين، فمتى رأينا الشارع قد أثبتَ الوجوب في بعض الأموال، ونفاه في بعض الأموال، ثم تنازعنا في مالٍ ثالث؛ فمَن أَلحقه بصورة الإيجاب بمعاني يشترك فيها عموم الأموال كان بمنزلة من

---

(١) الأصل: «والمشهود»، ولعل الصواب حذف الواو.

(٢) تحتمل قراءتها: «تصور»، أو «بصور».

(٣) الأصل: «لأن».

نفى عنه الوجوب بمعاني يشترك فيها عموم الأموال؛ لأن المعاني التي يشترك فيها جميع الأموال موجودة في صُوَرٍ في الوجوب وعدمه، فليس إلحاق مال ثالث بأحدهما للمعاني التي اشتركت فيها بأولى[1] من إلحاقه بالآخر، للمعاني التي اشتركت فيه.

وأيضًا: فإن المعاني المشتركة هي المقتضية للحكم الموجبة له، فلو جاز إضافة الحكم إليها للزم أن يُضاف إليها الوجوب وعدمه، فتكون موجبة للنقيضين، فعُلِمَ من هذا أن الموجِبَ أمورٌ خاصَّة توجد في بعض الأموال، وأنَّ المانع أمور خاصَّة تختصُّ ببعض الأموال، ويبقى النزاع؛ هل صورة الخلاف من قبيل ما فيه الأمور الموجبة، أو مِن قبيل ما فيه الأمور المانعة؟

وٱعلم أنَّا قد بيَّنَّا من قبل أنه إذا بيّن صحة القياس بدليل خاص وجمع بين الحُلِيّ [ق١٨٤] والمضروب بوصفٍ يختصُّ بهما= امتنعَ النقضُ على المعترض؛ لعدم وجود المشترك الخاص بينهما في صورة النقض، فقول المصنِّف: «هذا إذا تمسَّك[2] بدليل خاص» ليس بجيِّدٍ في هذا المثال، وهو قد مثَّل به، وإنما أُتيَ من حيث إن هذا الكلام يتمُ في صورة أخرى.

ثم[3] أن يقول في مسألة البكر البالغ: بالغة فلا تُجْبَرَ على النكاح قياسًا على الثيِّب.

---

(١) الأصل: «ولي»!

(٢) الأصل: ««استل»! وصوابه ما أثبت كما تقدم نقله.

(٣) كذا، ولعل صوابه: «مثل».

فيقال له: ينتقض بالمجنونة.

فيقول: التخلُّفُ هناك لمانع مختصٍّ وهو الجنون.

أو يقال في مسألة المثقَّل[1]: قَتْل[2] عَمدٌ عدوان محض فأوجب القَوَد كالقتل بالمحدَّد.

فيقال له: ينتقضُ بقتل الكافر والعبد والابن.

فيقول: التخلُّف هناك لفوات الشرط، وهو المكافأة، وفوات الشرط مانعٌ مختصٌّ.

أو يقول في زكاة الحليّ أو زكاة مال الصبيّ: مالكٌ لنصاب نام[3] فوجبت فيه الزكاة، قياسًا على المضروب وعلى مال المكلَّف. فإذا نَقَضْتَ عليه بمال المدين، أو بالمغصوب والمجحود، وكل ما لم يَقْتَضِ ولم يمنع الحكم= قال: التخلُّفُ هناك لمانعٍ مختصٍّ وهو الدَّين، أو لفوات شرط وهو اليد.

واعلم أنه إذا دل[4] المستدلُّ على صحة علته، وبيَّن أن التخلُّف لمانعٍ[5] مختص بين وجوده على وجه الاختصاص في صورة النقض وبين

(١) الأصل: «المستدل» تحريف، وسيأتي على الصواب (ص٣٤٣).

(٢) الأصل: «قيل» والصواب ما أثبت، وتقدم مثله.

(٣) الأصل: «نامي».

(٤) كذا، ولعل صواب: «استدل»، أو «دلل».

(٥) الأصل: «مانع» ولعل الصواب ما أثبتناه.

أنه مانع، كان الجوابُ الذي ذكره المصنف باطلًا[1]، وهو لزوم المعارضة بين المقتضي والمانع، كما تقدم تقرير مثل ذلك في الملازمة وغيرها من وجوه.

مثل أن يقال: التعارُض بين المقتضي والمانع ثابت في نفس الأمر، فلا يضرني التزامه؛ لأن الشيءَ إذا وقع لم يجز أن يستدل على عدم وقوعه ألبتة.

ومثل أن يقال: ما ذكره من الدليل على علة المشترك راجحٌ على النافي؛ لأن النافي للتعارض إذا تُرِك لم يلزم منه إلا ترك أضْعَف[2] الدليلين لوجود أقوى منه، وهذا كثير، أما الدليلُ على عِلِيَّة المشترك فلو تركته لتركته لتعارضٍ، وذلك لا يجوز.

ومثل أن يقال: التعارض واقع لا محالة؛ إما بين ما ذكرته دليلًا على العلة وبين النافي للتعارض، وإما بين العلة وبين المانع، وإذا كان لازمًا لك كلزومه لي، لم يجز إبطال دليلي به.

ومثل أن يقال: الدالُّ على صحة العلة إنما يدل على إثباتها للحكم إذا استجمع شروطَه، وسَلِمَ من موانعه، فإذا وُجِدَ مانعٌ مختصّ كان وجوده مخلًّا بشرط اتباع موجب العلة، فلا يكون ذلك معارضة، ولهذا ترجح المانع على المقتضي، وإنما المعارضة: أن يكون كلٌّ من الدليلين يقتضي العمل مطلقًا. وهذا تحقيقٌ جيِّد، لكنه يحتاج [ق١٨٥] إلى بيان أن دليلَ العلةِ لا يثبُت مع وجود المعارِض.

---

(١) بالأصل: «باطله» تحريف.

(٢) الأصل: «ضعف».

ومثل أن يقال: التعارض وإن كان على خلاف الأصل لكن القول بوجوده واجب إذا قام دليل وجوده، وقد قامَ دليلُ وجود التعارض؛ لأني قد أقمتُ الدليلَ على وجود المقتضي لوجوب الزكاة ووجود المانع منها في صورة النقض.

ومثل أن يقال: لازم التعارض ترك الدليل في صورة النقض، ولازم ترك ما ذكرتُه من الدليل ترك العمل في صورتي الأصل والفرع، وترك العمل بالدليل مرَّتين أشد محذورًا من ترك العمل به مرة واحدة. وهنا أجوبة كثيرة، وقد تقدَّم بعضُها، واللبيبُ يتفطَّنُ لباقيها.

قوله[1]: **(والمركَّب كحليِّ الصبيَّةِ ــ مثلًا ــ غير أنَّ الجواب عنه أن يقال: [الوجوب][2] في المضروب من أموال الصبية لا يخلو إما أن يكون[3] ثابتًا، أو لم يكن، فإن كان ثابتًا فلا نُسَلِّم تحقُّق العدم في تلك الصورة، وإن لم يكن ثابتًا فيها كان[4] الفرع راجحًا على النقض، وإلا لثبتَ الوجوبُ[5] ثمةَ بالقياس على الأصول ولم يثبت).**

هذا هو الكلامُ في النقض المركَّب، والقولُ في صحته كالقول في صحة القياس عليه، وقد تقدَّم[6] أنَّ المحققين لا يستحسنون الكلام عليه لا

---

(١) «الفصول» (ق٧ ب).

(٢) سقطت من الأصل واستدركناه من «الفصول».

(٣) «الفصول»: «أن كان».

(٤) «الفصول»: «فإن لم يكن ثابتًا لكان...».

(٥) ليست في «الفصول».

(٦) (ص٣١٥).

قياسًا ولا نقضًا؛ لأن حاصله استدلال بِغَلَطِ خصمِك في مسألةٍ على صواب نفسك في مسألة أخرى، ومعلومٌ أن هذا ليس بدليل، ولهذا أجمعَ الناسُ على أنه لا يجوزُ الاستدلالُ[1] به على الأحكام الفقهيَّة للناظر[2] المجتهد بحيث يُسْنِدُ إليه اعتقادَه قولًا وفعلًا، فتوى وحكمًا. وذلك لأنك إذا قِسْتَ عدم الوجوب على العِلِّية أو نقضت به، فإن المجادل لك يقول: أنا إنما نفيتُ[3] الوجوب عن حُليِّها؛ لاعتقادي أن الزكاة إنما تجبُ في مال المكلَّفين، فإن كنت موافقي على صحة هذا الاعتقاد لزمك عدم الإيجاب في ماشيتها، وأنتَ لا تقولُ به، وإن كنتَ معتقدًا لخطئي في هذا الاعتقاد، فليس لك أن تبني[4] على أصلٍ تعتقد خطأ مؤصِّله، أو تنقض به قياسًا قامَ دليلُ صحته.

وذهبت طوائفُ من الجدليين المتقدِّمين من نحو المائة الرابعة والمتأخرين إلى استعماله في المجادلات والمناظرات؛ لأن المستدلَّ يقول: قد توافقتُ أنا وخصمي على أن حُلِيّ الصبيَّة لا زكاة فيه، وإن [ق١٨٦] كان مَدْرَكي غير مَدْركه، فمتى انتقضَ قياسُه بهذه الصورة كان قياسًا فاسدًا، ومتى قِسْتُ عليه كان قياسي صحيحًا، ومَنْعُ الحكم فيه على تقدير صحة عِلَّتي غير مقبول، لأن إمامه أو لأنه يُثبتُ الحكمَ فيه مطلقًا، فإذا بان فسادُ مأخَذِه تعيَّن صحةُ مأخذي، ولأني وإياه اتفقنا على الحكم فيه، وهو يدَّعي القولَ به

---

(١) الأصل: «والاستدلال»، ولعل صوابه ما أثبتُّ بحذف الواو.

(٢) الأصل: «الناظر».

(٣) الأصل: «بقيت»!

(٤) غير بينة بالأصل، ولعلها ما أثبته.

منضمًّا إلى جملةِ أقواله، فإذا أثبتُّ أنه يلزمه ترك القول به، أو ترك القول ببعض أقواله التي هي من لوازم مأخَذِه، فقد حصل الغرض.

وهذه المنفعة حاصلها بيانُ فسادِ أحدِ مذهبَي الخصم من غير تعيين، ولا يدلُّ ذلك على صحة قولٍ مُعيَّن للمستدل.

واعلم أنه إذا كان التركيبُ بين المتناظرين فقط، كانت مناظرةً جدليَّةً محضة، ولعلَّ الحقَ يكونُ في غير القولين، وإن كان التركيبُ بين الأمة فهو أقوى؛ لامتناع أن يكون الحكم في صورة التركيب خلافَ ما أجمعوا عليه.

ورُبَّما يُجْعَل دليلًا حقيقيًّا على المسألة بأن يقال: هذه الحادثة قد اتفقت فيها أقوالُ العلماء على هذا الحكم بأن يُقال: الصبيَّةُ لا زكاة في حُليِّها بالاتفاق، وخضروات الأرض الخراجيَّة لا عُشْرَ فيها بالاتفاق، والإجماعُ حجةٌ قاطعة، فالعلةُ إما كونه حُليًّا، وإما كونه مالَ صغير، لكن كونه مالَ صغيرٍ لا يجوز أن يكون علة، فتعيَّن القولُ الآخر، ويلزم من صحَّته سقوطُ الزكاة في جميع الحُلِي.

وهل لأحدٍ أن يوجبَ الزكاةَ فيها بناءً على موافقة أحدهما في مسألة والآخر في مسألة أخرى؟ هذه من فروع ما إذا اختلفوا في مسألتين على قولين، لكن هنا القول بالتفريق أبعد؛ لكونه مستلزمًا لمخالفة الإجماع في صورةٍ من الصور.

لكن جواب هذا: أن الإجماع هنا يمنع من توابع ذلك الخلاف، وفيه نظر، ولا يكاد هذا ينضبط، إلا أن يُعْلَم أن كلَّ من كان في إحدى المسألتين من طرف كان في المسألة الأخرى من الطرف الذي بانضمامه إلى ذلك الطرف يتأتَّى ذلك الحكم، وإن لم يُعَلَم هذا يصير اتفاقًا بين المتناظرين

فقط، وتلك مناظرة إلزامية لا علمية.

واعلم أن مسألة الحلي[1] قد يمنع فيها؛ لأن للشافعي وأحمد قولًا بوجوبِ الزكاةِ في الحلي، فيحينئذٍ يصيرُ في حُليِّ الصبيَّة خلافٌ[2].

مثال ذلك إذا قال: الزكاة [ق١٨٧] واجبة في الحليِّ قياسًا على المضروب، بجامع ما يشتركان فيه من كونهما من جنسِ الأثمان، ونحو ذلك من الجوامع.

قال المعترض: ينتقضُ بحليِّ الصبيَّة، فإن الزكاة لا تجب فيها إجماعًا، وكذلك ـ أيضًا ـ لو ادَّعى وجوبَ الزكاة على المَدِيْن، فنقض عليه بالصغير والمجنون المَدِيْنَين، وكذلك لو ادَّعى وجوب الزكاة فيما لم تَثْبُت عليه اليدُ من عِوَض الخُلع والصَّدَاق، وثمن المبيع والموروث، أو وجوبَ الزكاة فيما لا يقدر على قبضِه، كالضالّ والمغصوب ونحو ذلك، فنقض عليه بمال غير المكلَّف. أو نقضتَ عليه في صورةٍ ادَّعى فيها الوجوب، بعدم الوجوبِ قبل الحول، أو بعدم الوجوب فيما دون النصاب، أو بعدم الوجوبِ قبل بعثة الرسول.

وهذا نقضٌ باردٌ جدًّا يتبيَّنُ[3] من له أدنى فَهْم أنه كلامٌ ركيك، وفيه تضييع الزمان، وخروجٌ عن مقصود المسألة، وهو في الحقيقة ليس بنقضٍ أصلًا. وبيانُ ذلك من وجوه:

---

(١) الأصل: «الحل»!

(٢) الأصل: «خلافًا».

(٣) غير واضحة في الأصل.

أحدها: أن المستدلَّ يقول: لم أدَّع وجوبَ الزكاة في كلِّ حُليٍّ، ولا نصبتُ الدليلَ على ذلك، فإنه من المعلوم أن[1] حليَّ الكفار الذي في المغانم، وبيت المال، ونحو ذلك، لا زكاة [فيه]، وعبارتي لم تدل على ذلك؛ لأني إنما قلتُ: الحلي تجب فيه الزكاة، واللام في «الزكاة» للتعريف، والزكاةُ المعروفة هي التي أوجبها الله، وهي إنما تجبُ على مالكٍ مخصوصٍ بشروط مخصوصةٍ. أو الزكاة المعروفة إنما تجب على من تجب عليه زكاة المضروب، إذ عندي أن الزكاة التي أوجبها الله لا تجب في مال الصبي والمجنون، ومن قال: الزكاةُ تجب في هذا أو لا تجبُ لم يكن عليه أن يتعرَّض بشروط[2] الوجوب التي لا تختصُّ بتلك المسألة، للعلمِ بأن ما لم يوجد فيه تلك الشروط لم يكن فيه زكاة.

الثاني: أن يقول: إنما قلتُ: الزكاةُ واجبة في حليِّ النساءِ، ومعلومٌ أن هذا يحصل بإيجابه في حليِّ امرأة واحدةٍ؛ لأن اللام لتعريف الحقيقة والماهية، والحقيقة تحصل بحصول فردٍ من أفرادها، فإذا وجبت زكاةٌ في حليِّ امرأة صحَّ أن يقال: وجبتِ الزكاةُ في حُليِّ النساء، وذلك لأن اللام ليست للاستغراق؛ لأن الزكاةَ الواجبةَ في النوع الواحد ليست أنواعًا، وإنما هي نوع واحد.

الثالث[3]: أن يقال: من فصيح الكلام وجيِّدِه الإطلاقُ والتعميمُ عند ظهور قصد التخصيص والتقييد، وعلى هذه الطريقة [ق١٨٨] الخطابُ

---

(١) الأصل: «أنه».

(٢) كذا في الأصل، ولعلها «لشروط».

(٣) وانظر في تقرير هذا الوجه: «درء التعارض»: (٥/ ٢٣١- ٢٣٤)، و«بيان الدليل».

الواردُ في الكتاب والسنة وكلام العلماء، بل وكلِّ كلامٍ فصيح، بل وجميع كلام الأمم، فإن التعرُّضَ عند كلِّ مسألةٍ لقيودها وشروطها تَعَجْرُف وتكلُّف، وخروج عن سَنَن البيان وإضاعةٌ للمقصود، وهو يُعَكِّر على مقصود البيان بالعكس.

فإنه إذا قيل: تجب الزكاة في الحُليِّ، فقال: إن كان لامرأة مسلمة، ليس عليها دين حالٌّ لآدمي يُنقِصُ زكاةَ المال عن أن يكون نصابًا، وحالَ عليه حولٌ، لم يخرج عن ملكها، ويدُها ثابتةٌ عليه، وجَبَتْ فيه الزكاة= كان[1] ذلك لُكْنَةً وعِيًّا.

وقد لا يستحضر المتكلِّمُ جميعَ الشروط والموانع، فإنَّ هذا في كثير من المواضع لا يكاد ينضبط، بل من فصيح الكلام: أن من تكلَّم في شيءٍ؛ كجهة من الجهات لم يلتفت إلى غير تلك الجهة، وإذا كان كذلك، فقد عُلِمَ أنَّ قصدي إنما هو الكلامُ في إيجاب الزكاة في الحُليِّ المعدِّ لاستعمالِ المباح في الجملة، من غير تعرُّضٍ لشروط[2] الوجوب وموانعه، فلا يجوز أن يُنْقَض كلامي عليَّ بِصُورة عُدِمَ فيها شرطُ الوجوب، أو وُجِدَ فيها مانِعُه، فإنَّ كلامَ صاحب الشريعة خارجٌ على هذا الوجه، كقوله ﷺ: «**في كلِّ أربعين شاةً شاةٌ، وفي خمس وعشرين [من الإبل] بنتُ مخَاض، وفي ثلاثين من البقر تَبيْع، وفي الرِّقَة رُبْعُ العشر**»[3]، ولم يقل: إذا كانت ملكًا لمسلم لا دَيْن

(١) الاصل: «عند»، والصواب ما أثبت.

(٢) الأصل: «بشروط».

(٣) ساق المصنف هذه الألفاظ مَسَاقَ حديثٍ واحد، ولم أعثر عليها كذلك.

أما زكاة الإبل والغنم والرِّقَة فقد جاءت في سياق واحدٍ عند البخاري رقم (١٤٥٤) =

عليه، وحالَ عليها الحول، وكانت ملكًا لمكلَّف، ونحو ذلك؛ لعلمه ﷺ بأن الناس يعلمون أنه إنما قَصَد بيان مناصب الصدقة وفرائضها، دون التعرض لسائر أحكامها.

وكذلك قولُه: «**ليس فيما دون خمسةِ أوسُقٍ صَدَقة، وليس فيما دون خمس ذَودٍ صَدَقة، وليس فيما دُون خمسِ أوَاقٍ صدقة**»(١) ولم يقل: إلا أن تكون للتجارة؛ لعلمه بأنهم يعلمون أنه إنما [يكون](٢) في الزكاة المتعلِّقة بالعين.

وكذلك قوله ﷺ: «**فيما سَقَتِ السَّماءُ والعيونُ أو كان عثريًّا العشر، وفيما سُقِي بالدوالي والنواضح نصف العشر**»(٣)، ولم يقل: إذا كان مكيلًا

= في كتاب أبي بكر الصديق لأنس ـ رضي الله عنهما ـ لما وجَّهه عاملًا على البحرين ولفظه: «... فإذا بلغت ـ أي الإبل ـ خمسًا وعشرين إلى خمسٍ وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى...، وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة...، وفي الرِّقَة ربعُ العُشْر...». وأما قوله: «وفي ثلاثين من البقرة تبيع» فجاء في حديث معاذ أخرجه أبو داود رقم (١٥٧٠)، والترمذي رقم (٦٢٣)، والنسائي (٥/ ٢٥) وابن ماجه رقم (١٨٠٣) وغيرهم.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن»، وصححه ابن عبد البر، كما في «الأحكام الكبرى»: (٢/ ٥٨٢) لعبد الحق.

وجاء من حديث ابن مسعود أخرجه الترمذي رقم (٦٢٢)، وابن ماجه رقم (١٨٠٤) وغيرهما من طريق أبي عبيدة عن أبيه، وهو لم يسمع منه، وبه ضعَّفه البخاري والترمذي. انظر «العلل الكبير»: (١/ ١٠١).

(١) تقدم تخريجه (ص٣٥).

(٢) رسمها في الأصل: «يكفي» ثم ضرب عليها الناسخ، ولعل ما أثبته يستقيم به السياق.

(٣) تقدم تخريجه (ص٢٠٤).

مدَّخرًا أو مكيلًا مقتاتًا مدَّخرًا، وإلا الحطب والحشيش والقصب؛ لعلمه بأنهم يعلمون أنه إنما قَصد بيان ما يختلف به مقدار الواجب، لا بيان أنواع ما يجب فيه، ومن تعرَّض للكلام في مقدار الواجب لا يستوفي الكلامَ في الأنواع الواجبة.

الرابع: أن اللام في «الحلي» يجوز أن تكون للجنس، ويجوز أن تكون للعهد، وإذا كان معهودًا[1] فهو أولى من الجنس، وهنا [ق١٨٩] معهودٌ يعودُ الكلام إليه، وهو الحُلي الذي فيه النزاع، أو الحلي الذي لو صِيغ لوجبت فيه الزكاة، أو الحلي الذي تجب الزكاة في سائر ملك مالكه، أو الحلي الذي اجتمعت فيه شروط الوجوب. وهذا ظاهر.

الخامس: الجواب الذي ذكره المصنف، وهو أن يقال: إما أن يكون الوجوب في مضروب الصغيرة ثابتًا أو غير ثابت، فإن كان ثابتًا[2] فلا يُعلم تحقق العدم في حُلِيها؛ لأني إنما استدللتُ على وجوب الزكاة في حُلِيّ من تجب الزكاة في مضروبه، فإذا كانت ممن تجب الزكاة في مضروبها وجبت الزكاة في حليِّها، وإن لم يكن الوجوب في مضروبها ثابتًا فأولى أن لا تجب الزكاة في حليها، وإذا لم تجب الزكاةُ في مضروبها ولا حُلِيِّها كان الفرع ــ وهو حُلي المكلَّفة ـ راجحًا على النقض ـ وهو حلي الصبية ــ في الوجوب؛ إذ المكلَّفة وجب في مضروبها، والصبيَّة لم يجب في واحدٍ منها؛ لأنه لو لم يكن حُلِيّ المكلَّفة راجحًا على حليِّ الصبيَّة رُجْحانًا يقتضي الوجوب كان

(١) الأصل: «معهود»، والجملة بعدها مكررة.

(٢) الأصل: «كابتًا»! سبق قلم.

مساويًا له، ولو ساواه لثبت[1] الوجوب في حُلي الصبيَّة بالقياس على مضروب المكلَّفة، كما قِسْتَ حليَّ المكلَّفة على مضروبها، وإذا كان الفرعُ راجحًا في صورةِ النقضِ بما يقتضي انفراده بالحكم، عُلِم اختصاص صورة النقض بما يوجب اختصاصها بعدمِ الحكم، فلا يتعدَّى ذلك الحكم إلى الفرع، فلا يصح النقضُ به.

وحاصلُه أن يُقال للناقِض: أنتَ بين أمرين: التسوية بين المكلَّفة وغيرها، أو التفريق بينهما، فإن سوَّيت[2] بينهما لم يسلَّم عدم الوجوب في حُلِيِّ الصبية، وإن فرَّقْتَ بينهما لم يصح النقضُ بها؛ لاعترافك أن الوجوب على المكلَّفة يثبت مع عدم الوجوب على الصبيَّة حيث فرَّقْتَ بينهما في المضروب، ويلزم من ذلك أن يكون الفَرْع راجحًا على صورة النقض؛ إذ لولا رُجْحانه عليه لألْحِقت صورة النقض بالأصل لمساواتها الفرع.

وبيانُه بعبارةٍ أخرى أن يقال: ما ذكرتَه من الدليل يقتضي التسوية بين المضروب والحلي، فإن وجبتِ الزكاةُ في مضروب الصبيَّة مَنعْت عدم الوجوب في حُليها، وإن لم تجب الزكاة في مضروبها لم يصحَّ النقضُ بحليها؛ لأن حليها دون حُلي البالغة؛ لأنه لو كان مثله لوجبت الزكاةُ فيه، وبما ذكرته من الدليل.

وكان كثير[3] من العلماء يجُيبُ عن هذا النقض بالتسوية، ويقول: أنا مقصودي [ق١٩٠] التسوية بين الحلي والمضروب، فإذا استويا في الوجوب

---

(١) الأصل: «الثبت»!

(٢) الأصل: «سويته»، والصواب ما أثبته.

(٣) الأصل: «كثيرًا».

في الصورة التي قِسْت عليها فاستويا في عدم الوجوب في الصورة التي نقضتَ بها، كان ذلك دليلًا على صحة الجمع بينهما.

وهذا كلامٌ صحيح من جهة الفقه، وإنَّما اختلفوا في قبوله في الجدل، على خلافٍ مشهورٍ في الأصول[1] والجدل.

فإن قيل: قولُ المستدل: إن كان الوجوب ثابتًا في مضروب الصبيَّة لم أُسَلِّم أنَّ الحكم في الحلي مُنِع على خلاف الأصل، فلا يُسْمع، فإنَّ الحليّ لا زكاة فيه اتفاقًا، والحكمُ إذا اتُّفِق عليه لم يَجُز منعُه على تقديرٍ من التقادير، لاسيَّما وهو منع الجمع عليه على تقديرٍ ممكن، فإن الوجوبَ في مضروبها ممكن؛ لأنه مختلَفٌ فيه.

فالجواب من وجوه:

أحدها: لا نُسَلِّم أن عدمَ الوجوب في حُلِيِّها متفقٌ عليه، بل هو قولٌ معروفٌ، وهو قول الشافعي، ورواية عن أحمد، ومذهب كثير من العلماء كإسحاق بن راهويه وغيره ممن يوجبُ[2] الزكاةَ في الحلي، وفي مال الصبيِّ والمجنون، لكن هذا المنع يختصُّ بمثل هذه الصورة.

الثاني: أنِّي إنَّما منعتُ الوجوبَ على تقدير الوجوبِ في مضروبها، وهذا التقديرُ غيرُ واقعٍ عندي؛ لأن عندي لا تجبُ الزكاة في مضروبها. فإذا قلتُ: تجب الزكاة في حليِّها ــ وهو قول باطل ــ على تقدير الوجوب في

(١) بالأصل: «الأصل»!

(٢) كذا في الأصل، وهو لا يصح! لأن إسحاق ومن ذكرهم المصنف قبله يرون أنه لا زكاة في الحلي، كما في «المغني»: (٤/ ٢٢٠) وغيره، فيكون صواب العبارة: «ممن [لا] يوجب». أو أن الساقط غير ذلك فاختل بسببه المعنى.

مضروبها ـ وهو قول باطل ـ لم أكن قد التزمتُ مُحالًا، وهو كقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]، وقوله: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤]. وليس يلزمني إذا ثبتَ بطلانُ الباطل على أصلي أن أُثْبته على أصلِ غيري!

الثالث: أن الذي ذكرتُه مطابقٌ لمعتقدي، فإني إنما نفيتُ الوجوبَ في الحلي، لاعتقادي انتفاءه في المضروب، فإن صحَّ اعتقادي الثاني لم يصح النقض به؛ لوجود الفرق بين الصغير والكبير، وإن لم يصح اعتقادي الثاني أكونُ مخطئًا(١) في نفي الوجوب عن حُلِي الصبيّ، إذ لا مستند عندي لانتفائه سوى عدم التكليف، وهو يشمل القسمين، فإذا لم يكن مستندًا صحيحًا بَطَل قولي في صورة النقض، فلا يجوز أن يُحتج بخطئي في تلك الصورة على حكم هذه المسألة. وهذا كلام من لا يصحِّح النقضَ المركَّب، والقياسَ المركَّب.

ومن صحَّحه قال له: أنتَ قد سوَّيتَ بين الحلي والمضروب وجوبًا على المكلَّفة، وسقوطًا عن الصبيَّة، وعدمُ [ق١٩١] الوجوب في حُلي الصبيَّة ينقضُ استدلالَك على التسوية في الوجوب. فإن صحَّ قولُكَ في نفي الوجوب على حُلي الصبيِّ بطَل استدلالُك، وإن صحَّ استدلالُك بطَل قولُك في صورة النقض، فليس تصحيح(٢) استدلالِك ـ بتقدير خطئك في صورة النقض ـ بأولى من تصحيحِ قولك في صورة النقض بإبطال استدلالك؛ بل

(١) الأصل: «محيطًا»!

(٢) الأصل: «بصحيح»، ولعل الصواب ما أثبت بدليل ما بعده.

هو أولى، لأن صورة النقض لا يمكن انتفاءُ الحكم فيها ألبتة؛ لأن الحكم فيها ثابتٌ إجماعًا، يقال[1] ذلك في موضع مجمعٍ عليه بين الأمة، والأمةُ معصومةٌ عن الخطأ، ففي تخطئتكَ في الحكم تخطِئةٌ لجميع الأمَّة، وذلك باطل بخلاف تخطئتك في المأخَذِ فإنه شيءٌ انفردْتَ به، والخطأُ جائز على أبعاضِ الأمة.

ويجوزُ أن تجتمعَ الأمة على حكم، ويكون مستند بعضهم فيه ما ليس بدليل، وإن لم يَـجُز ذلك [على][2] جماعتهم؛ لأن العصمة إنما شَمِلَتْهم فيما أجمعوا عليه، وهم لم يُجمعوا على ذلك المأخَذِ، وصاحبُ ذلك المأخَذِ وإن كان مخطئًا في نسبة الحكم[3] إليه، لكن لمَّا وافق الجماعةَ شملته بركةُ الجماعة، فأصابَ الحقَّ في تلك الواقعة، لموافقةِ الجماعة، لا لمأخَذه. وهو غير آثم؛ لأنَّ غايةَ وُسْعه كانت إدراك ذلك المأخَذ، وبناء الحكم عليه، إنما كُلِّف بما في وُسْعه.

وجوابُ هذا أن يقال: إنما يبطل استدلالي بالإيجاب في حُلي الصبيَّة إذا أوجَبْتُه في مضروبها، وأما إذا نفيتُ الوجوب في حُليّ الصبيَّة على وجهٍ يستلزم النفيَ في مضروبها، فإنَّ استدلالي صحيح؛ لأن النقض حينئذ لا يصح، لكون صورة النقض تكون أولى بعدم الوجوب في حُلي البالغة، ومختصَّة بمانع يمنعُ الوجوب فيها، وأنا لم أنفِ الحكمَ الثابت إجماعًا في نفس الأمر، وإنما نفيتُه على تقديرٍ هو عندي غير واقع، وعندي أني مصيبٌ

(١) كذا في الأصل.

(٢) زيادة يستقيم بها السياق.

(٣) الأصل: «للحكم».

في الأمرين. ولو فرضنا أني أخطأتُ في أحدهما، فدليلي في هذه المسألة إنما يبطل إذا عُلم أني أخطأتُ في نفي ذلك التقدير، وهو الوجوب في مضروب الصبيَّة؛ لأنه بتقدير أن أكون أصبتُ في نفي ذلك التقدير، فالدليل صحيح[1] لاستلزام عدم الوجوب في المضروب عدمَ الوجوب في الحلي، فتترجح صورةُ النقض على الفرع، وأنتَ لم تُقِمِ الدليل على خطئي في تلك المسألة، فلا يكون نقضُك صحيحًا. وهذا كلامٌ محقَّقٌ في نفسه.

واعلم أنه يمكنُ [ق١٩٢] الاعتراضُ على الجواب الذي ذكره المصنف بأن يقال: قولك: «لو لم يكن ثابتًا فيها كان الفرع راجحًا على النقض».

قلنا: لا نُسَلِّم قولك، وإلا لثبتَ الوجوبُ ثمَّة بالقياس على الأصل.

قلنا: إنما يلزم من عدم رُجحان حُلي البالغة على حُلي الصغيرة الوجوبُ في حلي الصغيرة، بالقياس على مضروب البالغة، إذا ثبتَ أن الحُلي بمنزلة المضروب. وإنما يثبتُ هذا إذا سَلِمَ قياسُك عن النقض، وهو لا يَسْلم عن النقض إلا بهذا الجواب، وهذا الجواب لا يتم إلا بالقياس، فيلزم تصحيح الشيء بنفسه. وذلك مُصَادَرة، وهي غير جائزة. ولو سلَّمنا الرُّجحان فإن ذلك لا يمنع من النقض.

وتقريرُ هذا الجواب أن يقال: إن لم يكن الوجوبُ ثابتًا في مضروب الصغيرة، فقد ثبتَ رُجحان الكبيرة على الصغيرة بالوجوب في مضروب هذه دون هذه، وإذا ثبتَ رُجحان مضروب هذه على مضروب هذه، لَزِم رُجحان حُليها على حُليها؛ لأن نسبةَ المضروبِ إلى المضروب كنسبة

(١) الأصل: «الصحيح» ولعل الصواب ما أثبت.

الحُلي إلى الحُلي. والعلمُ به ضروريٌّ، وإذا ترجَّح الفرعُ على صورة النقض عُلِمَ اختصاص النقض بوجود مانع أو بفوات شرط، فيكون ٱنتفاءُ الوجوب كذلك.

والفرقُ بين هذا التقرير وتقرير المصنف: أنه قاسَ حُلي الصغيرة على مضروب الكبيرة، بتقدير عدم الوجوب في مضروب الصغيرة، وعدم رُجحان حُليها على حُليها، وهو عَوْد إلى أصلِ الدليل، وهذا قياسٌ لنسبة حُليٍّ هذه إلى حُلِّي هذه، على[1] نسبة مضروب هذه إلى مضروب هذه، ولا ريبَ أن قياس النسبة على النسبة لا يمكن منعُه.

قوله[2]: **(أو يقال: إذا لم يكن ثابتًا ثمَّة يكون ثابتًا هنا إجماعًا، ولو ثبتَ هنا لكان الحكمُ في الأصل مضافًا إلى المشترك على ما عُرِف)**.

وهذا جوابٌ بأنَّ النقضَ على تقدير عدم الوجوب في مضروب الصبية.

يقول: إذا لم يكن الوجوبُ ثابتًا في مضروب الصبيَّة، يكون ثابتًا في الفرع، وهو حُلي البالغة إجماعًا لعدم القائل بالفَرْق؛ لأن القائل قائلان، قائل[3] يقول: إنه يجبُ في مضروب المكلَّف وغير المكلَّف دون الحلي، وقائل يقول: يجب في مضروب المكلَّف وحُليِّه دون مال الصبي.

فإذا قيل: إنه لا يجب في مضروب الصبيَّة، فإنه يجب في حُلي البالغة ومضروبها، ولو ثبتَ الوجوبُ في حُلي البالغة؛ لكان الحكم في الأصل ـ

---

(١) الأصل: «إلى» والصواب ما أثبت.

(٢) «الفصول» (ق٧ ب).

(٣) الأصل: «قائلًا».

وهو مضروبها ـ مضافًا إلى المشترك بين الحليِّ والمضروب.

وهذا الجواب [ق١٩٣] مُسْتَدْرَك من وجوه:

أحدها: أنه مبنيٌّ على عدم القائل بالفرق بين مسألتين مختلِفَتَي[(١)] المأخَذ والطريقة، وهو مَسْلك رديءٌ جدًّا، لم يسلكه أحدٌ من أهل الفقه والأصول، ولا سلكه أحدٌ من أهل الجدل المحقِّقين، وإنما يسلكه من لا خَلاقَ له من المغالطين.

وبيانُ ذلك: أن العلماء إذا اختلفوا في مسألتين على قولَيْن؛ فهل يجوز لمن بعدهم أن يأخذ بقول هؤلاءِ في مسألةٍ، وبقولِ هؤلاء في مسألة[(٢)]؟

فإما أن يكونَ مأخذُهما وطريقةُ الحكم فيهما[(٣)] متشابهًا؛ كزوج وأبوين وزوجة [وأبوين]، ونحو ذلك، فهنا قد اختلف الناسُ؛ فمنهم من قال: له أن يأخذ بقول هؤلاء في مسألة، وقول هؤلاء في مسألة، كما فعل مَسْرُوق[(٤)]، وهذا قول أكثر الفقهاء، وهو قول أكثر الشافعية والحنبلية، وهو المختار.

---

(١) الأصل: «مختلفي».

(٢) انظر: «المسوَّدة» (ص٣٢٧- ٣٢٨)، و«دراء التعارض»: (٢/ ٢٣٨)، و«التسعينية»: (٢/ ٦٢٤)، و«العدة»: (٤/ ١١١٣- ١١١٤) للقاضي، و«البحر المحيط»: (٤/ ٥٤٤- ٥٤٦)، و«مناقشة الاستدلال بالإجماع» (ص١٨٦- ١٨٧) للسدحان.

(٣) الأصل: «مأخذها... فيها» بالإفراد ولعل الصواب بالتثنية بدلالة السياق.

(٤) كذا بالأصل و«المسوَّدة»، والذي في بقية المصادر و«مصنف ابن أبي شيبة»: (٦/ ٢٤١)، و«قواطع الأدلة»: (٣/ ٢٦٥)، و«الواضح»: (٥/ ١٦٥)، و«المغني»: (٩/ ٢٣) نِسْبَة هذا القول لابن سيرين، إذ اختار أنَّ للأم ثلث الباقي في زوج وأبوين، ولها ثلث المال كله في زوجة وأبوين.

ومنهم من قال: ليس له أن يُفَرِّق بينهما، وهو قول طوائف من الفقهاء.

وأما إن صرَّحوا بالتسوية بينهما، أو كانت إحداهما من فروع الأُخرى أو كانت جميعًا أصلًا لفرعٍ واحد، بحيثُ يكون أهل الإجماع قد[1] صرَّحوا بذلك، فهنا لا يجوز التفريق بلا ريب، كوجوب الزكاة في مال الصبيِّ والمجنون، وكالردِّ وتوريث ذوي الأرحام.

وذهبَ طائفةٌ من الناس إلى جواز التفريق مطلقًا وإن صرحوا بالتسوية.

وأما إن كانت التسويةُ بين المسألتين[2]، أو كون إحداهما فرعًا للأخرى، أو كونهما فرعين[3] لأصلٍ واحدٍ مما يُعْلَم بالاستدلال، وقد ينقدح خلاف ذلك= فهذا كالقسم الأول، كإيجاب الزكاة في جميع أموال الصبيِّ أو نفيها عن جميع أمواله. وفرَّق أبو حنيفةَ بين الغِرِّ[4] وغيره.

وأما إن كان مأخَذ المسألتين مختلفًا متباعدًا، بحيثُ لا تعلُّق لأحدهما بالأخرى؛ كإيجابِ الزكاة في الحُلِي، وإيجابها في مال الصبيِّ والمجنون، وإيجاب الزكاة على المَدِيْن، وإيجابها في الخُضروات، ووجوب القَوَد بالمُثَقَّل، وقَتل المسلم بالكافر، وإيجاب الحدِّ على الكافر المُحصَن، وعلى من زنى بذوات محارمه، ونفيه عنهما، ونحو ذلك من المسائل= فقد اتفق الفقهاءُ ـ بل العقلاءُ ـ على أنه لا يلزم الموافقةُ في إحدى المسألتين الموافقةَ في الأخرى، وليس على من قال بقول قومٍ في مسألة أن يقول بقولهم في

(١) بالأصل: «وقد»، و«الواو» زائدة.
(٢) تحرفت في الأصل إلى: «من المساكين».
(٣) في الأصل: «وعين»!
(٤) أي: الغافل الذي لم يُجرب الأمور «المصباح المنير» (ص١٦٩).

المسألة الأخرى وإنَّما عليه أن يَتْبَع في كلِّ مسألةٍ دليلَها اللائقَ بها، [ق١٩٤] والعلم بهذا ضروريٌّ عقلًا وشرعًا.

ومع هذا، فقد حُكِيَ عن بعض من يتكلَّم في أصول الفقه: أنه لا يجوز التفريق، وكذلك بعضُ هؤلاء الجدليين المُغالِطين يسلُكُ مثل هذه الطريقة. وأقلُّ لوازم هذا أنه يُستدلَّ بدليلٍ واحدٍ في جميع مسائل الخلاف؛ لعدم القائل بالفَرق، ولا يخفى على ذي عقلٍ أنَّ هذا هذيانٌ يجب ألَّا[1] يُلْتَفَتَ إلى فاعله[2]!

ويُقال لقائلِ هذا: ولا قائل بالجمع، فإنهم لم يجمعوا بين حُكْم المسألتين حتى جعلوا الحكمَ المعيَّن في هذه مستلزمًا للحكم المعيَّن في هذه، فمن جمعَ بينهما، فقد خالفَ الإجماعَ، ومن استدلَّ بقوله: «**لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ**»[3] في مسألة الإدالَةِ فقد خرج عن مسالك العقل والدين والحياء!

ويقال له: الجمعُ والفَرْقُ إنما يكون بن شيئين اشتركا فيما يقتضي الحكم فيهما ولو بَعُدَ، وليس بين هاتين المسألتين جَمْعٌ ولا فَرْقٌ.

ويُقالُ له: الفرقُ إنما يكونُ عند الاشتراك في الحكم، وكذلك الجمع، فأما إذا كان حُكم إحداهما الوجوب، وحُكْم الأُخرى عدم الوجوب، فكيف تنفي الفَرْق؟!

---

(١) الأصل: «لا».

(٢) كذا في الأصل، ولعلها: «قائله».

(٣) أخرجه البخاري رقم (٦٩١٥) من حديث علي رضي الله عنه.

ويقال له: بل قد أجمعوا على الفَرْق؛ لأن هؤلاء يوجبون الزكاة على الصبيان، ولا يوجبونها في الحُلِي. وهؤلاء يوجبونها في الحُلي، ولا يوجبونها على الصبيان. فقد أجمعوا على أنَّ حكم إحدى المسألتين نَفْيٌ، والأخرى إثبات، فكيف يصحُّ نَفْي الفرق فيما فيه الفرق؟!

ويقال له: هَبْ أنَّا سلَّمنا ألَّا[1] قائلَ بالفرق، فَلِم قلتَ: إن القولَ بالفرق باطل؟ وليس في هذا إلا دعوى محضة وكلمة تُقال لا حاصل تحتها، وإنما القولُ الباطل: ما قال أهل الإجماعِ خلافَه، أما ما لم يقولوا بما يوافقه ولا ما يخالفه فيجوز أن يكون صحيحًا، ويجوز أن يكون باطلًا.

نعم، لو قال أهلُ الإجماع بالجمع[2] بين المسألتين والتسوية؛ لكان الفرقُ باطلًا.

فإن قال: الفرقُ إحداثُ قولٍ ثالث[3].

قلنا: لا نُسَلِّم، بل هو موافقة هؤلاء في مسألة، وموافقة هؤلاء في أخرى، ومن فعل ذلك لم يخرج عن قول الأُمة.

ويُقال له: لفظُ الفرق مشتركٌ، فإنه يُقال: فَرَّق فلانٌ بين الشيئين إذا كانا مشتَبِهَيْن نوع اشتباه، فيقال: قد قال بالفرق إذا فرَّق بين الحادثتين، ويقال: قال بالفرق إذا فرَّق بين القائلَين، بأنْ كان مع هذا تارةً، ومع هذا أخرى. فالفرقُ تارةً يكون بين الحوادث لما بينها من التشابه، وتارةً يكون بين

---

(١) في الأصل: «لأن»! ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) في الإصل: «بالإجماع» ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) في الأصل: «ما لنا» والصواب ما أثبت.

الأقوال لاشتراكها في قائل واحد، فإن عنيْتَ أن لا قائل بالفرق [ق١٩٥] بين قولَي عالمٍ واحدٍ في مسألتين متبايِنَتَين، فهذا خلافُ إجماع الأمة، بل خلاف إجماع العقلاء[١]، بل خلاف المعلوم بالاضطرار، فإنه ما من أحدٍ من علماء الصحابة والتابعين وسائر الأئمة إلا وقد قال بالفرق بين مقالاته في المسائل خلقٌ من العلماء بَعْدَه، بحيث يفرِّقون بين أقواله في الحوادث المتباينة. وهذا إجماعٌ من الأمة على ثبوت القول بالفَرْق بين الأقوال.

وإن قلتَ: إنما أعني به: أن لا قائل بالفرق[٢] بين قولَي هذَيْن العالِمَين في هاتين المسألتين، فإني أُخْبر بأن هذا لم يقع.

قيل لك: وليس من شرط التفريق بين قولَي العالم في المسائل المتباينة تقدُّم قائلٍ بالفَرْق، فإن ذلك لو كان شرطًا لزم التسلسل، أو بطل جواز التفريق بين قولَي القائل في حادِثَتَين مُخْتَلِفَتين بعده، وكلاهما معلوم الفساد.

وإذا تبيَّن فسادُ هذا الأصل، فقوله: «إذا لم يكن ثابتًا ثمَةَ يكون ثابتًا هنا إجماعًا».

قلنا: لا نُسَلِّم التلازم، والعلمُ بعَدم التلازم بديهيٌّ ضروريٌّ، وهو مُجْمعٌ عليه، فإنَّ الأُمةَ مجُمعة على أنه لا يلزم من القول بعدم إيجاب الزكاة في الحلي إيجاب الزكاة في[٣] مال الصبيِّ والمجنون؛ إذ الدليل لابُدَّ أن

(١) الأصل: «العلماء»، وهو سهو، والذي يقتضيه سياق العبارة ما أثبتّ، ويدل عليه ما سيأتي (ص٣٦٥- ٣٦٦).

(٢) الأصل: «فرق» ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) الأصل: «وفي»، والصواب حذف «الواو».

يناسبَ المدلول عليه نوع مناسبةٍ، ولا مناسبةَ بين هذين الحكمَين، ودعوى الإجماع على التلازم كَذِبٌ وزُور، بل الأمة مجمعةٌ على بطلان هذا التلازم، وكتب الفقه وأصوله مشحونة بذكر هذا، والعلمُ به من دين الإسلام وتصرُّفاتِ العلماءِ في علمهم ضروريٌّ.

وإن قيل: أُريد به: أنهم أجمعوا على قولين في هذه المسألة، وعلى قولَين في هذه المسألة، ولم يضمُّوا حكمَ إحدى المسألتين إلى الأخرى، والإجماعُ حكايةٌ عن الأمة، فلا يحلُّ أن يُحكى عنهم الجمع بين شيئين لم يتكلَّموا بالجمع بينهما، ولعلَّه لم يخطر على قلوبهم في هذه المسألة المفروضة، [و] قد[1] قيل بالوجوب في المسألتين في جماعة العلماء، وأظنه قد قيل بعدم الوجوب فيهما.

الثاني[2]: أن يقال: إن ثبتَ لك الإجماعُ على هذا التقدير على ثبوت الوجوب في الكبيرة، فأنت على أحد التقدِيْرَين تُثْبِت الوجوب في مضروب الصغيرة وحُليها، وعلى التقدير الآخر تدَّعي الإجماع على الوجوب في حُلي الكبيرة، فهذا يغنيك عن دعوى الإضافة إلى المشترك.

قوله[3]: (**أو يقال: الوجوبُ في إحدى الصورتين راجح على الوجوب في حُلِيِّ الصبيَّة، بدليل** [ق١٩٦] **الافتراق**[4] **في الحكم، والوجوبُ**[5] **في**

---

(١) الأصل: «قد»، والزيادة يستقيم بها السياق، ويحتمل غير ذلك.

(٢) الوجه الأول تقدم (ص٣٤٢).

(٣) «الفصول» (ق٧ ب).

(٤) الأصل: «الإفراق»، وكذا ما بعده، والمثبت من «الفصول».

(٥) «الفصول»: «فالوجوب».

المضروب من أموال الصبيَّة لا يخلو إما أن يكون[1] ثابتًا أو لم يكن، فإن كان ثابتًا فظاهر، وإن لم يكن فلا يترجَّح على النقض، فيترجَّح الفرعُ عليه حينئذٍ[2]).

هذا الجوابُ يعودُ إلى الجواب الأول الذي ذكره. وحاصِلُه: أن الوجوب في إحدى الصورتين ـ الأصل والفرع حُلي البالغة أو مضروبها ـ راجحٌ على الوجوب في حُلي الصبيَّة؛ لأنَّ الوجوبَ في الأصل راجحٌ على الوجوب في حُليها بالإجماع، بدليل الافتراق في الحكم، ويَصْدُق عليه أنه إحدى الصورتين، وإنما أبهمه[3] لغرضٍ له، وهو: أن يقيس على القدر المشترك بين الأصل والفرع؛ لأن عنده الفرق بين صورة النقض وبين كلِّ واحد من الصورتين ـ صورة الأصل والفرع ـ ثابت.

ثم قال: «والوجوب في مضروب الصبية إن كان ثابتًا فظاهر»، يعني: أنه يَمنع على هذا التقدير الوجوب في حُليها، فلا يصح النقض كما تقدَّم، وإن لم يكن الوجوب ثابتًا فلا يترجَّح على النقض؛ لأن الوجوبَ مُنْتفٍ[4] فيهما في مضروبها وحُليها، وإذا استويا في عدم الوجوب لم يترجَّح أحدُهما على صاحبه، فيترجَّح الفرعُ عليه حينئذٍ.

يقول: فيترجَّح الفرعُ على النقضِ حينئذٍ، قياسًا لإحدى الصورتين وهي الفرع، على الأخرى وهي الأصل، كأنه على هذا التقدير تستوي صورةُ

(١) «الفصول»: «أن كان».

(٢) «حينئذٍ» ليست في «الفصول».

(٣) الأصل: «اتهمه»!

(٤) الأصل: «منتفي».

الفَرْع[1] وصورةُ النقض في عدم الوجوب، وقد ثبتَ أن إحدى الصورتين راجحٌ[2] على صورة النقض، فتترجَّح الأخرى عليها بالقياس.

وهذا الكلامُ هو الأوَّل مع التطويل في أوَّله الذي لا حاجة إليه، فإنَّ قوله: «الوجوب في إحدى الصورتين راجح على الوجوب في حُلي الصبيَّة»، لا يُفِيْده شيئًا، فإن رُجْحان إحدى الصورتين لا يقتضي رُجْحان الأخرى إلا بِضَمِيمة القياس، وحينئذٍ فيكون جوابُ النقض موقوفًا على صحَّةِ القياس، وصحةُ القياس موقوفةٌ على جواب النقض، وهذا دَوْرٌ يوجبُ بطلان الدليل، كما تقدم بيانُه[3]، والله سبحانه هو الهادي إلى سواءِ الصراط.



(١) الأصل: «الفرق» ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) (ص٣٤٠).

(فصل في النقض المجهول[1]

وطريقُه أن يقال: لا يُضاف الحكم إلى المشترك؛ إذ لو أُضيف لكان المشترك عِلَّة[2]، ولو كان عِلَّة لثبتَ الحكمُ في كلِّ صورة من صور وجودِ العلة[3] وأنه [ق١٩٧] غير ثابت في البعض منها، أو يقال: المشترك متحقِّق في صورة من صور العدم، أو العدم [ثابت][4] في صورة من صُوَرِ وجود المشترك، ويلزم من هذا عدم الإضافة[5] لما مرَّ آنفًا).

اعلم أن النقضَ المجهول: بيانُ تخلُّف الحكم عن الوصف المُدَّعَى كونُه علةً في بعض الصُّور من غير تعيين، وأقلُّ ذلك أن يتخلَّفَ في صورةٍ من صور وجود الوصفِ المشترك، وإنما يمكن هذا إذا كانت[6] مواضع التخلُّف ظاهرةً معلومةً، أو كان الناقضُ يمكنه تعيين صورة من الصور إذا نُوْزِع في وجود النقض والتخلُّف، وإلا فلو قيل له: لا نُسَلِّم أنه غيرُ ثابت في شيء من الصور، ولم يبيِّن عدمَ الثبوت، لكان منقطعًا عن توجيه النقض بالدعوى التي لم يبيِّن صحتها. وأقلُّ ما فيه فسادُ السؤال، لكن له أن يذكر أسْوِلَةً أُخرى.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٧/ ب- ٨أ). وانظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ٧٧ب- ٧٩أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٦٨ب- ٦٩أ)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٧٠ب- ٧٢ب).

(٢) الأصل: «عليه»، وكذا التي تليها، والمثبت من «الفصول»، وشروحه.

(٣) الأصل: «عدم العلة» والمثبت من الفصول وشروحه.

(٤) زيادة من «الفصول».

(٥) في «الفصول»: «الإضافة إلى المشترك».

(٦) الأصل: «كان».

واعلم أن هذا نقضٌ صحيح، مثال ذلك: إذا ادَّعى وجوبَ الزكاة في الحُلِيِّ قياسًا على المضروب بجامع[1] ما يشتركان فيه من تحصيل المصلحة الناشئة من إيجاب الزكاة، فإنه ينقض عليه بكلِّ صورة تخلَّفَ فيها الحكمُ عن الوصف المقتضي بحصول هذه المصلحة حصولًا ينشأ من الإيجاب، وهي صُوَر كثيرة، ثم قد يكون إبهام النقض لكثرة الصور، وقد يكون لتيسير التعيين[2]، وقد يكون لِعُسْر تمييز صورة النقض، وقد يكون تغليظًا للخصم حتى لا يمكنه الفرق بين الفرع وبين الصورة المعيَّنَة. وقد وجَّهَه المصنف بقوله: «لا يُضاف[3] الحكم إلى المشترك بين الأصل والفرع، ولو أُضيفَ لكان المشترك علةً» لأن الحكمَ إنما يُضاف إلى العلة، أو علة العلة، أو الوصفِ المتضمِّنِ ثبوتَ العلة.

وبالجملة فلا بدَّ من حصول العلة في الإضافة مجرَّدَةً عن غير العلة، ولو كان المشترك هو العلة لثبتَ الحكمُ في صورة من صور وجود هذه العلة؛ لأن العلة يجبُ طَرْدُها في معلولاتها بحيث تقتضي الحكم في جميع محَالِّ ثبوتها، كما تقدَّم في بيان كون النقض يُفْسِد العلة[4]. والحكمُ غير ثابت في بعض صُوَر وجود المشترك، فلا يكون علةً، فلا تجوز الإضافة إليه، فيبطل القياس.

أو يقول: المشترك متحقِّق في صورة من صور عدم الحكم، فيلزم

---

(١) الأصل: «جامع».

(٢) رسمها في الأصل أقرب إلى «التعبير»، وما أثبته أصحّ.

(٣) الأصل: «الانصاف».

(٤) (ص٣٠٧- فما بعدها).

ثبوتُ المشترك مع تخلُّف الحكم عنه، فلا يكون علةً.

أو يقول: عدمُ الحكم متحقِّق في صورةٍ من صُور وجود المشترك، فيلزم وجود المشترك مع عدم الحكم، فلا يُضاف الحكم إلى ذلك المشترك؛ لأن العلة التي يُضاف الحكم إليها يجب اقترانُ الحكمِ بها حيث وُجِدَت.

[ق١٩٨] ومعنى هذا الكلام كله واحد، وهو سؤالٌ صحيح مقبول عند عامَّة طوائف العلماء، إلا شِرْذمة لم يقبلوه، بناءً على أنَّ التخلُّف تخصيصُ العلة، وتخصيصُ العلة جائز كتخصيص الأدلة.

والأوَّلون إما أن يمنعوا تخصيصَ العلة بكلِّ حال، أو يجيزوه بشرط كون التخصيص لوجود مانع، أو انتفاء شرط، وعلى المستدلِّ أن يبيِّن اختصاصَ صورة النقض بوجود المانع، أو عدم الشرط.

واعلم أن هذا النقض إذا توجَّه، فالجوابُ(١) المحقَّقُ عنه أن يقول المستدلُّ: التخلُّف إنما كان في تلك المواضع لمانع(٢) مختصٍّ، ويُبَيِّن اختصاصَ كلِّ صورة من صور التخلُّف بما يمنع الحكم، ويفرِّق بين صور النقض، وصُوَر الأصْلِ والفَرْع، فإذا ادَّعى المعترض بقاءَ شيءٍ غير صور(٣) النقضِ ولم يسلِّمْه المستدلُّ، فعلى المعترض تعيينه، كما لو منعَه(٤) المستدلُّ وجودَ النقض ابتداءً.

---

(١) الأصل: «والجواب».

(٢) الأصل: «المانع».

(٣) غير واضحة في الأصل، وهكذا قرأتها، وتحتمل: «من غير».

(٤) كذا، ولعلها: «منع».

أو يقال: ذلك البعض الذي يدَّعي التخلُّف فيه إما أن تكون هذه الصورة الفلانية والصورة الفلانية فقط، أو هي وشيئًا آخر، أو شيئًا آخر، أو شيئًا آخر[1]، فإن كان الأوَّل فالتخلُّف هناك لمانعٍ مختصٍّ، وهو في الصورة الفلانية كذا، وفي الصورة الفلانية كذا، وهو كذا وكذا في جميع الصور. وإذا ادَّعيتَ النقضَ في غير هذه الصُّوَر فلا أُسَلِّم تحقُّقَه، والأصلُ عدمُه، فعليك بيانه، فإنَّ دَعْوَى ما لا يُعْلَم لا يُقْبَل إلَّا ببيِّنَة.

واعلم أنَّك إذا علمتَ أن هذا هو الجواب المحقَّق عن النقض المجهول= علمتَ أنَّه لا فائدة فيه لمن يريد التغليظ، وأنه بكلِّ حال تعيينُ صور النقض من المعترض[2] أحسنُ [في] انتظام الكلام، واقتسام المناظرة، لكن فيه فوائد من الاختصار وغيره للمعترض، فإن النقض المجهول تَعْظُم به المؤونة على المستدلِّ، حيث يحتاج إلى بيان النقض وجواباتها.

فإن قلتَ: فهذا جائز[3] أن يجيب بجواب عاجزٍ بأن يقول: التخلُّفُ في جميع تلك المواضع لوجود مانع أو فوات شرط؛ إذ لولا ذلك لوجبَ ثبوتُ الحكم بما ذكرته من القياس المطَّرِد السالم عن معارضة الموانع[4].

قلتُ: لوجوه:

أحدها: أن قولَه: «التخلف لوجود مانع» دعوى محضة، تعارَض

(١) كذا في الأصل، والظاهر أن جملتي «والصورة الفلانية» و«أو شيئًا آخر» تكررتا.
(٢) كذا بالأصل، ولعل في الكلام سقطًا.
(٣) الأصل: «جار»، ولعل الصواب ما أثبت.
(٤) كذا في الأصل، وكأن في الكلام سقطًا، وما بعده يدل على ذلك.

بمثلها، بأن يُقال: بل التخلُّف لعدم المقتضي، وليس أحدُهما بأَوْلَى من الآخر.

وقوله: «إن ما ذكرتُه يدلُّ على [ق١٩٩] قيام المقتضي»، إنما يصحُّ إذا عُلِمَ اطِّرادُه وسلامتُه عن النقض إلا لمعارض، وإنما يَسْلم عن النقض إلا لمعارض إذا عُلِم أنَّ التخلُّفَ هنا لمعارضٍ، فلو جاز أن يستدلَّ على ثبوت المانع هنا بوجودِ المقتضي، ووجود المقتضي لا يتم إلا ببيان ثبوتِ المانعِ المختصّ= لزم[1] الدور.

نعم إن كان دليلُ العلة نصًّا أو إجماعًا فههنا قد تنقدح دعوى أن التخلُّف لمانع، وإن لم يتبين وجوده، كما لو احتجَّ بصيغةٍ عامةٍ قد خُصَّ منها صور، فإن له أن يحتجَّ به فيما عدا صورة التخصيص، وإن لم يتبيَّن اختصاصُ تلك الصور بالمخصِّصات، وفيه نظر.

الثاني: أن يقال له: لو كان المقتضي قائمًا للزم أن يعارض المانع، وتعارُضُ الأدلةِ على خلاف الأصل.

الثالث: أن التخلُّفَ دليلٌ على عدم العلة، إلا أن يبيِّنَ أنه لمانع، فإنه لا أدَلَّ على عدم اقتضاءِ الشيء من تحقُّق هذا العدم، فإنَّ تخلُّف الحكم عنه يُبَيِّن أنَّه ليس فيه ما يقتضي الحكم، إذ لو كان فيه ما يقتضي الحكم لوجبَ أن يقتضي الحكم، وإلا لزم إهمالُ الحِكَم [و] المصالح، وتعطيل المناسبات الصحيحة، وذلك غير جائزٍ على الشارع. نعم، يجوزُ أنّ عدَم اقتضائه هنا لصادٍّ صدَّه ورادٍّ ردَّه، ويجوزُ أن يكون لعدم كونه مقتضيًا، فيقف الدليل حتى

---

(١) الأصل: «الزوم»!

يَبِيْنَ الحالُ.

ولو قال[1]: قد قامَ الدليلُ على كونه مقتضيًا بالمناسبة، فيجبُ إحالة التخلُّفِ على المانع؛ لئلَّا يلزم تعطيل ذلك الدليل في الفرع من غير مانع.

قيل: هذا الدليلُ الذي ذكرتَه يعارضُ الأصل النافي لوجود المانع، والأصل النافي لوجود التعارض، ودليلان أرجحُ من دليل.

فإن قال: المناسبة أقوى من الأصل النافي، بدليل ترجُّحِها عليه عند المعارضة، فإن الأصلَ عدمُ الحكم في صورةٍ ثبتَ الحكمُ فيها بالقياس، وقد ترجَّحَ القياسُ على هذا الأصل عند الفقهاءِ القياسيين، وإنما يرجِّحُ الأصلَ النافي أهلُ الظاهر، وليس الكلامُ في هذه المسائل على هذا الأصل، وإنما الكلامُ مع من يعتقدُ صحَّةَ بناءِ الأحكامِ على القياس، على أن هذا القولَ فاسدٌ للأدلَّة المعروفة في موضعها، وأدناها: أنَّ هذا القائل يرجِّحُ نوعًا ضعيفًا من القياس على سائر أنواعه، وذلك أنه يقيس الحكم في الزمان المشتمل على السبب الموجب له، على الحكم في الزمان الخالي عن ذلك السبب، وهو عينُ القياس مع ظهورِ الفارق، ومعلوم أنَّ الجمعَ بين الصورتين بما يدلُّ على اشتراكهما في حِكْمة الحكم [ق٢٠٠] أحسنُ من الجمع بينهما بالزمان الشامل لهما.

قيل له: القياسُ الراجحُ على الأصل النافي هو القياسُ السالمُ عن التخلُّف إلا لمانع مختصٍّ، وهذا القياس لم يُعْلَم أنه كذلك. فيجب العملُ حينئذٍ بالأصل النافي؛ لسلامتِه عن معارضة القياس الذي لم يثبت شرطُه،

---

(١) الأصل: «قام»!

ولا شك أنَّ المصنِّف يعلم جواز كون التخلُّف لمانع أو لعدمِ مقتضٍ. فدعوى رجحان أحدهما دعوى باطلة إلا بعد التفصيل، وذلك ينقض[1] استدلالَ المستدلِّ، وهو مطلوب المعترض.

الرابع: أن هذا مُعَارض بمثله بأن يقال: العدمُ متحقِّقٌ في صورة[2] من الصور، فيجبُ تحقُّقُه في الفرع بالقياس عليه بالجامع المشترك، فإذا نقض قياسَه بصُوَر الوجود قال: التخلُّف هناك لمقتضٍ مختصٍّ مع ترجُّحِ هذا القياس باعتضاده بالأصل النافي للحكم، وبالأصل النافي للتعارض، فإنَّ وجودَ المقتضي في بعض الصور لا يعتمد قيامَ مانعٍ، بخلاف وجود المانع.

فإن قلتَ: هذا القياس مُسْتَدْرَك؛ لأنه إن قاسَ بعدم المقتضي فهو يحتاجُ إلى عدمه عن الأصلِ والفرع، وبيانُ عدمه عن الأصل كافٍ. وإن قاس بوجود المانع فهو يحتاج إلى بيان وجود المقتضي في الأصل، ولم يُبَيِّن ذلك.

قلت: هو يقيسُ بالمشترك سواءٌ كان وجود مانع، أو عدم مقتض، وذلك كافٍ له، ولو صرَّحَ بعدم المقتضي، لكان قياسًا صحيحًا، كما لو صرَّح بوجودِ المانع.

وقوله: «بيانُ عدم المقتضي في الفرع كاف».

قلتُ: قد لا يتم بيان عدم المقتضي إلَّا بشهادة صورةٍ تُماثِلُ الفَرْعَ؛ لأنه يظهر حينئذٍ أنهما سواء في عدم المقتضي.

---

(١) رسمها في الأصل: «يقف». ولعل ما أثبته أصوب.

(٢) في الأصل: «صور».

الخامس: أن دلالة الانتقاض على فساد العلة أَوْكد من دلالة المناسبة على صحتها، وذلك لأن العلة إنما تقتضي الحكم لنفسها وعينها، وذلك لا يقبل التعدُّد، فحيثما تـخلَّفَ الحكمُ عنها عُلِمَ أنَّ هذه الماهية غير مُوْجِبة لهذا الحكم، أما المناسبة فكثيرًا ما يُعْدَم الحكم مع وجودها؛ لاختلاف أنواعها وأقدارها، وتوقُّفها على شروطٍ مُتَمِّمات وزوال موانع، والاستقراءُ يدلُّ على أن تأثير الانتقاض في الفساد أكثرُ من تأثير مجرَّدِ المناسبة في صحَّة العلَّة، فوجب إلحاقُ هذا الفَرْد بالأعمِّ الأغلب.

قوله[1]: (**ثم المعلَّل أوَّلًا يمنع الوجوب[2] في كل صورة من صور وجود[3] العلة بإثبات العدم في البعض[4] منها. أو يقول: لو لم يُضَف الحكم إلى المشترك لما كان المشترك علة، فلا يتحقَّقُ الحكم في كلِّ صورة من** [ق٢٠١] **صور [عدم][5] كونه علَّة، وقد تحقَّق في البعض منها. وكذلك نقول: الحكم ثابتٌ في صورة[6] من صُوَر وجود[7] المشترك، أو المشترك في [كل][8] صورة من صور الحكم، فيُضافُ الحكم إلى**

(١) «الفصول» (ق/ ٨أ).

(٢) «الفصول»: «الحكم».

(٣) ليست في «الفصول»، وهي ثابتة في شرح صاحب «الفصول»: (ق/ ٧٨ب).

(٤) «الفصول»: «النقض»، والصواب ما في الأصل، وانظر «شرح الخوارزمي»: (ق/ ٧١ب).

(٥) زيادة من «الفصول».

(٦) الأصل: «صور».

(٧) ليست في «الفصول».

(٨) من «الفصول»، وسينقله المصنف (ص٣٦١) بهذه الزيادة.

المشترك).

اعلم أن هذه أجوبة [غير][1] مُسَلّمة لمن أحسنَ النظر فيها.

أما قوله: «إن المعلل يمنع الوجوب في كل صورة من صور وجود العلة بإثبات العدم في البعض منها».

فإما أن يعني به وجوبَ الزكاة مثلًا ـ وما أظنه عَنَى ذلك ـ وهذا لا يفيد، بل هو عين تحقيق النقض.

وإما أن يعني به أنه لا يجب تحقُّق الحكم في كلِّ صورة من صور وجود العلة، وهو ظَنِّي ما عناه، فهذا كلامُ من لا يرى النقضَ مُفْسِدًا للعلة، سواءٌ كان التخلُّف لمانعٍ، أو لم يكن، وليس هو قول أحدٍ من المعتبرين، وليس الاصطلاحُ عليه، ثم هو فاسدٌ قطعًا؛ لأن الوصفَ إذا اقترن به الحكمُ في محلٍّ، ولم يقترن به في محلٍّ آخرَ، وكلُّ واحدٍ من المحلَّيْن مُسَاوٍ للآخر فيما يمنعُ الحكمَ= عُلِمَ بالاضطرار أن ذلك الوصف ليس مقتضيًا لذلك الحكم؛ لأن حقيقةَ الاقتضاء أنه يوجِبُ الحكمَ، وأنَّ الحكمَ مقترنٌ به، فإذا وجدْتَ ماهيَّةً خالية عن هذا الإيجاب وهذا الاقتران= كان دَعْوى كونه مقتضيًا دَعْوى ما عُلِمَ فسادُه ضرورةً؛ لأن الحكم المضاف إلى الحقيقة والماهيَّة لا يجوز خُلُوُّه عنها، ولا تحقُّقُها بدونه.

ثم قوله: «لا أُسَلِّم أنه يجب وجود الحكم في كلِّ صورة من صور العلة، بدليل أن الحكم معدوم في بعض الصور».

قيل له: عدمُ الحكم في بعض الصور لا يدلُّ على عدم وجوب وجود

(١) زيادة لازمة.

الحكم في صور العلة؛ بل عدم الحكم يدلُّ على عدم كمال الأسباب المقتضية له؛ إما عدم عِلَّته، أو جزءٍ من أجزائها، أو قَيْدٍ من قيودها، أو وجود مانِعِه، أو عدمِ بعضِ شروطه. فإذا كان عدمُ الحكم يستلزمُ أحدَ هذه الأمور من غير تعيينٍ، فلِمَ ادَّعَيْتَ أنه يستلزم عدمَ وجوبِ وجود الحكم في صورة العلة؟

وأيضًا فقوله: «يمنع الوجوبَ في كلٍّ صورة من صور وجود العلة».

أو يقال[1] له: يمنع أن هذا هو الأصل في العلة، وأن هذا مقتضى كون العِلَّة علةً، أو يمنع لزوم وقوع هذه المقارنة؟

فإن قال: امتنع لأن[2] العلةَ من حيثُ هي علة توجبُ وجودَ الحكم.

قيل له: [ق٢٠٢] هذا خروجٌ عن حدودِ العقل، فإنه إذا لم تكن حقيقتُها مقتضيةً للحكم، كان الحكم حاصلًا بغيرها وبدون وجودها، وحينئذٍ فلا معنى لتسميتها عِلة.

ثم يقال له: هذا يُفْسِد عليكَ القياس، لأنَّا هب أنَّا سلَّمنا لك أن المشتركَ علة، لكن لا نُسَلِّم الحكمَ في الفرع؛ لأن العلَّة لا تقتضي الحكمَ ولا توجِبُه، فلا يلزم من حصولها في الفرع حصول الحكمِ.

واعلم أنَّ اقتضاءَ العلةِ المعلولَ أمرٌ فطريّ ضروري، والمنازعةُ فيه منازعةٌ في الضروريات، كالمنازعة في اقتضاءِ الدليل المدلول.

وإن قال: أُسَلِّم أنها توجبه وتقتضيه من حيث هي هي، لكن لا يلزم

---

(١) الأصل: «فقال»!

(٢) تحتمل: «امتنع أن».

ثبوته في جميع صور وجودها؛ لجواز التخلُّف لمانعٍ مختصٍّ.

قيل له: قِسْ وجود المانع المختص في صور النقض، وقد تقدم الكلامُ على هذا آنفًا(١).

وإن قال: أدَّعي وجوبَ وجودِ الحكم في كلِّ صورة من غير تفصيل.

قيل له: لابدَّ من التفصيل، ثم إنَّا [إن] سلَّمنا هذه الدعوى بَطَل القياس؛ لأن الفَرْعَ صورةٌ من الصور، فلا يجب وجودُ الحكم فيه، وهذا يُبطل كلامَك. وهذا من الإلزامات المسكتة.

وأما قوله: «لو لم يُضَفْ إلى المشترك لما كان المشترك علة».

قلنا: مُسلَّم.

قوله: «فلا يتحقق الحكم في كلِّ صورة من صُورَ عدمِ كونه علة».

قلنا: لا نُسَلِّم، ولم يذكر على ذلك دليلًا؛ لأنَّا إذا قلنا: هذا الشيءُ ليس بعلةٍ لم يكن وجوده مقتضيًا لوجودِ الحكم، ولا عدمهُ مقتضيًا لعدمه، فالمشتركُ إذا لم يكن علةً كان عدمُه عدم ما ليس بعلةٍ، وعدمُ ما ليس بعلةٍ لا دلالة له ألبتة. وكذلك ـ أيضًا ـ إذا لم يكن علّة كان مع وجودِه قد عُدِمَت عِلِّيته، وعدم عِلِّيَّةِ الوصف لا يدل على وجود حكمٍ ولا على عدمِه.

نعم، يدلُّ على أن الحكم إذا وُجِد لا يُضاف إليه، وأنه إذا عُدِم لا يجبُ عَدَمُ الحكم، وكون الحكم موجودًا في بعض صور عدم عِلِّيته، ليس فيه دلالة على ثبوت عِلِّيته، فإنَّ وجود الأحكام مع أوصافٍ عديمة العلية أكثر

---

(١) (ص٣٥٢ فما بعدها).

من وجودها مع أوصاف موجودة العِلِّية. وما أظنُّ هذا يخفى على عاقل، وظنِّي أن الجدليَّ إنما قَصَد بهذا التغليط المحْضَ والترويج الصِّرْف، فنسأل الله العافية، ونعوذ بالله من تغليط الأذهانِ، وتخبيطِ العقولِ والأديان، واستحسانِ قول الهذيان، والدخولِ في دين الله بالإفك والبهتان، وأن [ق٢٠٣] يُقال ما لا يَنْفُقُ إلا على الساخرين(١) المُجَّان!!

وكذلك قوله: «الحكم ثابتٌ في صورة من صور وجود المشترك، أو المشترك ثابت في كلِّ صورةٍ من صور الحكم، فيُضافُ الحكمُ إلى المشترك»، دعوى باطل وكلام ليس له حاصل.

فيقال: لا نُسَلِّم أنَّ ثبوتَ الحكم في بعض صور المشترك، أو ثبوت المشترك في بعض صور الحكم، يدلُّ على إضافة الحكم إلى المشترك، ولم يذكر عليه دليلًا، ومعلومٌ أنه خلاف إجماع العلماء، فإن أحدًا من الناس لم يقل: إن مجرَّدَ اقترانِ حكمٍ بوصفٍ يدلُّ على أنه علة. نعم، ذهبَ بعضُ الناس إلى أنَّ الوصفَ الموجودَ في جميع صور الحكم يكون علَّةً له، وهم أصحاب الطَّرْد، وأَبى ذلك أكثرُ المحقِّقين.

وأما اقترانُه به في صورة مع انتفائه عنه في صورة أخرى، فلا يقول عاقل: إنه دليلٌ على العلة، وأدنى ما في هذا الكلام أن يُعَارَض بمثله كما تقدم، والمعارضة صحيحةٌ عند العقلاءِ، بخلاف هذه الجهالة الجَهْلاء!!



(١) كتب بعدها في الأصل: «الأذهان»، ثم ضرب عليها.

(فصلٌ[1])

وأما النقض [المفرد][2]، فهو المجرَّد عن مساعدة الخصم؛ كمالِ المديون والصبي والمجنون).

اعلم أنَّ المعترض متى نقضَ العلة بِحُكمٍ متفقٍ عليه بينهما، فهو نقضٌ صحيح، وإن نقضَها بحكمٍ ثابت على مذهب المستدلِّ خاصةً فهو أيضًا نقضٌ صحيح؛ لأنه يقول للمستدل: لو كانت عِلَّتُك صحيحةً لطَرَدْتَها في مواضع وجودها، فإذا لم تلتزم أنت موجَبَها في صورة النقض، فكيف ألتزمُ أنا موجَبَها في الفرع؟! وهذا ظاهر.

وإن نقضَها على مذهب نفسِه خاصةً، فهذا النقضُ غير مسموعٍ عند جميع العلماء؛ لأن المستدلَّ يقول [أنا][3] على موجِب الحكم في صورة النقض [و]في الفرع المتكلَّم فيه، فيجب عليكَ القول بموجَبها في الموضِعَيْن كما فعلتُه أنا، ونقْضُه بحُكم انفردَ به كنقضه بالفرع نفسه، قالوا: ومتى منع المستدلّ الحكمَ في صورة النقض انقطع كلامُ المعترض، وليس له أن يستدلّ على الحكم في صورة النقض؛ لأنه لو فعَل ذلك لكان مبطلًا لدليل المستدلِّ؛ بإثبات نقيضِ مذهبِه، وهذا من نوع الغَصْب؛ لأن الغاصبَ يدلُّ على نقيضِ مذهبِه في الفَرْع، وهذا الناقضُ [ق٢٠٤] يدل على نقيض مذهبه في صورة النقض، وصورةُ النقض فرعٌ ثانٍ؛ إذ لا فرقَ بينها وبين صورة النزاع. هذا الذي

---

(١) «الفصول» (ق/ ٨أ). وانظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ٧٩أ- ٨١أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق٦٩أ- ٦٩ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٧٢ب- ٧٤ب).

(٢) زيادة من «الفصول».

(٣) في العبارة غموض، وبزيادة ما بين المعكوفين يستقيم السياق.

أَطْبَق عليه المتقدِّمون والمتأخِّرون من أهل الأصول والفقه والجدل. وهو ظاهرٌ لمن فهمَه.

وهؤلاء يريدون بـ «النقض المفرد» القسمَ الأوسط، وهو النقض المجرد عن مساعدة المعترض، بأن ينقض على المستدلِّ بصورٍ تخلَّفَ الحكمُ عنها في مذهبه خاصَّة، فهو مجرَّدٌ عن مساعدةِ الحكم المعترض الناقض، وعما هو علة للحكم عنده؛ لأن ثبوتَ الحكم في صور النقض لم يكن عنده للمشترك الذي ادَّعاه المستدل[1]، مثل أن يقيس من يرى الزكاةَ في الحلي، فيقولُ: تجبُ الزكاةُ فيها قياسًا على المضروب بما يشتركان فيه من تحصيل المصلحة الناشئة من الإيجاب.

فيقول له المعترِضُ: ينتقضُ على أصلك بمالِ المَدِيْن، ومال الصبي والمجنون.

قوله[2]: **(بأن يقول: لو[3] أُضيف إلى المشترك لثبتَ الحكم ثَمَّةَ، ولم يثبت لما ذكرتم، إلى آخر ما مرَّ من التوجيهات)**.

هذا ظاهر، ومعناه: أن يقول المعترض: لو أُضيفَ الحكم إلى المشترك الحاصل في جميع الصور التي تنشأ منها هذه المصالح لثبتَ في مال الصبيِّ والمجنون والمَدين، ولم يثبت لما ذكرتَه أيها المستدل؛ فإنك ذكرتَ أنَّ الوجوبَ غيرُ ثابت فيها، ويوجِّهه توجيه سائر النقوض المتقدِّمة، ولا

---

(١) الأصل: «المشترك» والصواب ما أثبته.

(٢) «الفصول» (ق/ ٨أ).

(٣) «الفصول»: «يقال: الوجوب لو...».

شكَّ[1] أنَّ جنسَ هذا النقض نقضٌ صحيح كما تقدم.

قوله[2]: **(ثم الحكم في الفرع إما أن كان من لوازم العدم في النقض أو لم يكن، فإن كان فنقول: العدمُ ثمةَ لا يخلو إما أن كان ثابتًا أو لم يكن، فإن لم يكن ثابتًا[3] فظاهر، وإن كان فكذلك ضرورة تحقّق الوجوب هنا).**

هذا هو الجوابُ عن النقض المفرد، وهو على مذهب المستدلِّ خاصة، وذلك أن صورةَ النقض إما أن يكون عدمُ الحكم فيها مستلزمًا للحكم في الفرع، أو لا يكون، فإن كان عدم الحكم فيها مستلزمًا للحكم في الفرع فيقول المستدل: عدمُ الحكمِ في صورة النقض إما أن يكون ثابتًا أو لا يكون، فإن لم يكن ثابتًا امتنع النقض؛ لأن العدم إذا لم يكن ثابتًا ثبتَ وجود الحكم فيها، فلا يتأتَّى النقضُ. وإن كان العدمُ ثابتًا [ق٢٠٥] فيها فهو مستلزم للحكم في الفرع، فلا يفيد النقض، وهو معنى قوله: «فكذلك ضرورة تحقق الوجوب»، يعني: أنه بتقدير ثبوت العدم يتحقَّق الوجوب في الفرع، فدارَ الأمرُ بين عدم النقض وبين ثبوت الحكم في الفرع، وعلى التقدِيرَين يتمّ[4] الدليل.

واعلم أن هذا يَنْفُقُ على الطريقة الرديَّة التي تقدَّمت، وهو الملازمة بين حكمين مختلِفَي المأخذِ بأنه لا قائل بالفَرْق.

مثال ذلك: تقيس الوجوب في الحليّ على الوجوب في المضروب، فإذا نقضتَ عِلَّته بمال الصبيّ والمجنون والمَدِيْن، فإن الوجوبَ في الحلي من

---

(١) تكررت في الأصل.

(٢) «الفصول»: (ق/ ٨أ).

(٣) «ثابتًا» ليست في «الفصول».

(٤) غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبتّ.

لوازم عدمِ الوجوبِ على الصبيِّ والمجنون؛ لأن الكوفيين يقولـون: يجب في الحليّ، ولا يجب على غير المكلَّف. والحجازيون يقولـون: يجب في مال الصبيّ والمجنون، ولا يجب [في الحلي][1]، فادعاءُ هؤلاءِ أن الحكم في الفرع ــ وهو الوجوب في الحليّ ــ من لوازم عدم الوجوب في مال غير المكلف، وقد علمتَ أن هذا اللازم خلاف إجماع الأمة، فلا يُسْمَع أَلْبتة.

فيقول المستدلُّ ـ على تقدير هذا التلازم ـ: العدمُ في صورة النقض إما أن يكون ثابتًا أو لم يكن، فإن لم يكن ثابتًا ـ كما هو مذهب المعترض ــ لم يصح النقضُ به، وإن كان ثابتًا لزم من ثبوته الوجوب في الفرع، لعدم القائل بالفَرْق، وإذا تحقَّقَ الوجوب في الفرع ثبتَ المدَّعى.

وكذلك لو قال في مسألة المثقَّل: قَتْل عَمْد عدوان محْض[2] فأوجب القَوَد، كالقتل بالجارح. فنقَضْتَ عليه بقتل المسلم بالكافر، وبقتل الحرِّ بالعبد، بأن يقال: لو أُضيف الحكم إلى المشترك لثبتَ وجود القَوَد في هاتين الصورتين، وقد ذكرتَ أنه غير ثابت، فنقول: إن لم يكن الوجوب معدومًا هناك فلا نقض، وإن كان معدومًا فقد لزم الوجوب في القتل بالمثقل؛ لعدم القائل بالفرق.

واعلم ـ أصلحك الله ـ أن هذا الكلام من أفسد الفاسد من وجوه:

أحدُها: أنه إنما يتمُّ بالملازمة بين مسألتين مختلفَتَي المأخَذ لا مناسبة بينهما، والملازمة بينهما خلاف إجماع المسلمين، بل وخلاف إجماع

(١) لعله بهذه الزيادة يستقيم السياق، وانظر ما تقدم (ص٣٣٧).

(٢) بالأصل رسمها: «عض»!

العقلاء، فإن الرجلَ لو قام عنده دليلٌ على صحة مذهب [ق٢٠٦] الحجازيين في القتل بالمثقَّل، لحديث الجارية[(١)] مثلًا، فاستدلَّ بذلك على صحة مذهبهم في جميع مسائل الخلاف، أو قال: يلزم من موافقتي لهم في هذه المسألة، موافقتهم في جميع مسائل الخلاف؛ لعدم القائل بالفرق بين[(٢)] تلك المسائل= لكان هذا خارجًا عن حدِّ العَقْل والدين، هازئًا بآيات الله لاعبًا بدين الله!

الثاني: أن يُقال: قولك: «عدم الحكم في صورة النقض إما أن يكون ثابتًا أو لا»، تقسيمٌ لا حاصلَ له، فإن العدمَ حاصل عندك وثابت، ولولا ذلك لما صحَّ النقضُ، والتقسيمُ الذي قد عُلِمَ انتفاءُ أحدِ قِسْميه أو ثبوتُه غير سديد، وذلك لأنه إذا عُلِمَ ثبوتُ الشيءِ أو انتفاؤه، كان[(٣)] الترديد بينه وبين قَسِيمه[(٤)] تضييع كلام، فإن الكلام على القسم المعلوم ثبوتُه أو انتفاؤه غيرُ حاصل.

وإن قال: أردتُ ثبوتَه أو انتفاءَه في نفس الأمر.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٦٨٧٧)، ومسلم رقم (١٦٧٢) من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولفظه عند مسلم: «أن يهوديًّا قتل جارية على أوضاح لها ـ أي: حُلي ـ فقتلها بحجر، قال: فجيءَ بها إلى النبي ﷺ وبها رمق. فقال لها: «أقتلكِ فلانٌ؟» فأشارت برأسها: أن لا. ثم قال لها الثانية، فأشارت برأسها: أن لا. ثم سألها الثالثة، فقالت: نعم، وأشارت برأسها. فقتله رسول الله ﷺ بين حجرين».

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «من».

(٣) الأصل: «وكان» والأصوب حذف الواو.

(٤) رسمها في الأصل: «قسمَيه».

قيل له: فلو كان العدمُ غير ثابتٍ في نفسِ الأمر لزمَ فساد مذهبك في نفس الأمر، وأيُّ غرضٍ لك في أن تُصَحِّحَ مذهبًا بفسادِ آخر؟! وإذا كان مذهبُك هذا لا يتم إلا بفساد الآخر في نفس الأمر، لم يتم استدلالك؛ لأنك مطالَبٌ بتصحيح هذا الدليل مع سلامةِ بقيَّةِ المذهب. ولو زعمتَ أنَّ هذا الدليلَ لا يتم إلا بفساد ذلك المذهب، لكنتَ قد عَجَزْتَ عن نصرةِ المذهب وانقطعتَ، وقولُكَ غير مقبولٍ على صاحب المذهب؛ لأنه قد لا يلتزم هذه الطريقة التي سلكتها.

الثالث: أن قولَه: «إما أن يكون ثابتًا أو لا يكون ثابتًا»، إن أرادَ به في نفس الأمر؛ فالمختار هو الثبوت، لكن لا يلزم من ذلك عدمُ النقضِ، لأن علته[1] تنتقض بما يعتقدُه. وإن لم يكن مطابقًا لنفس الأمر، وذلك إذا قال: مذهبي ينقضُ دليلي هذا، أو دليلي هذا ينقض مذهبي، كان إقرارًا منه بعدم اتِّباعه لهذا الدليل، ومن أقرَّ بأن بيِّنَته غير صادقة لم يلزم خصمَه ما شهدت به، وكأنَّه هو يعتقدُ بطلان هذا القياس، لعدم قوله بموجبه في صورة النقض، والمعترضُ يعتقد بطلانَه، لعدم قولِه به في الفرع، والوجوبُ عنده في صورة النقض لمقتضٍ آخر غير هذا المشترك، وإذا حصل الإجماعُ من الفريقين على انتقاضِ هذا القياس كان فاسدًا وإن لم يتفقا على عين صورةِ النقض، فإذا سَلَّم المعترِضُ أنَّ العدمَ غير متحقِّق في نفسِ الأمر لم يلزم من ذلك سلامتُه عن النقض، مع اعترافِ المستدلِّ [ق٢٠٧] بانتقاضِه واعترافِ المعترضِ بانتقاضِه في موضعٍ آخر.

وإن أراد به الثبوت عنده فالواقع هو عدمُ الثبوت عنده، وحينئذٍ تكونُ

(١) الأصل: «عليه» ولعل الصواب ما أثبت.

علَّته مُنْتقضة بإقراره كما تقدَّم، فجوابه حنيئذٍ أن يقال: هو ثابتٌ عندك، وليس بثابتٍ في نفسِ الأمر، [و] على التقدِيْرَين لا يصح استدلالك.

الرابع: أن قولَه: «وإن لم يكن ثابتًا فالحكمُ متحقِّق في الفرع»، لو سلم صحة اللزوم، لكن ذلك لا يمنع تَوَجُّه النقض، فإنَّ غايةَ ذلك أن يكون الوجوبُ ثابتًا في الفرع، مع أنَّ القياسَ المذكور فاسدٌ لانتقاضه، والكلامُ إنما كان في إبطال الدليل الذي استدلَّ به على الحكم، لا في إبطال نفسِ الحكم، فمتى بطَل الدليلُ انقطعَ المستدلُّ وإن كان الحكمُ ثابتًا.

وأيضًا فإن صحَّة الحكم لا يستلزم صحةَ الدليل المعيَّن، بل صحة الدليل يستلزم صحة الحكم؛ لأن الدليلَ يجب طَرْدُه ولا يجب عكسُه، فوجوده ملزومٌ للحكم؛ فإذا وُجِدَ وُجِدَ الحكمُ، وإذا عُدِمَ الحكمُ عُدِم، أما مجرَّد وجود الحكم فلا يدلُّ على وجود الدليل المعيَّن أصلًا.

فإن قال: أحدُ الأمرين لازم: إما سلامة القياس على النقض، أو الحكم في الفرع، وعلى التقديرين فقد لزِمَ المدَّعَى.

قيل له: لا يلزم المدَّعَى على واحد من التقديرين؛ أما على الأولى فلأنَّ سلامَتَه من النقض كانت على وجهٍ تعتقدُ أنتَ أنه منتقض، فلا ينفع سلامته في نفس الأمر عن بعض النقوض، مع إقرارك أنه باطل ومع إقراري أيضًا؛ لأن الخصم لو قال: هذا دليلٌ في نفس الأمر وأنا لا أَعْتَقده دليلًا لم يجب قبولُ قولِه؛ لأن أحدَ قوليه ينقضُ الآخر؛ لأن كونه دليلًا يوجبُ الاتِّباع، فإن تَرَكَ اتباعَ الدليل إلا[1] لمعارض كان فاسقًا، فلا يُقْبَل قولُه: «هو ثابت في نفس الأمر».

---

(١) كذا، ولعل الصواب: «لا».

وقولُه: «لا أعتقدُهُ دليلًا» ينفي قولَه: «هو دليل في نفس الأمر»؛ لأنه لو كان دليلًا لاعتقده دليلًا؛ لأنَّ الأصلَ في المسألتين الصحة.

ثم يقولُ له المعترض: إن سَلِمَ في نفس الأمر عن هذا النقض فهو منقوض بالفرع، وكلٌّ منَّا يعتقدُ انتقاضه في نفس الأمر بصورة، فقد أجْمَعْنا على أنه ليس بدليل في نفس الأمر. وأما الحكم في الفرع فقد علمت أنه ليس بلازم على التقدير الآخر، وعلى تقدير لزومِهِ فإن الدليلَ باطل منقوض، والمدَّعى هو ثبوتُ الحكم بذلك الدليل، فإذا لم يلزم ثُبُوت الحكم بذلك [ق٢٠٨] الدليل على كلٍّ واحد من التقديرين بطل المدَّعَى.

واعلم أن أصل هذا الفساد: دعوى التلازم بين مسألتين لا مناسبة بينهما، فاحْذَرْه فإنه بابٌ عظيمٌ من باب أغاليط هؤلاء المغالطين، وعليك بإحكام أصول الفقه، فإنه يبيِّن لك طُرق استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة السمعية.

قوله(١): **(وإن لم يكن فالجواب عنه بالفرق، أو بتغيير(٢) المدَّعى بأن يقال: انتفاءُ(٣) المجموع المركَّب من العدم هنا، والوجوب ثَمَّة، فإنه(٤) ثابت؛ لأن الوجوبَ ثمة لا يخلو: إما إن كان ثابتًا أو لم يكن، فإن لم يكن فظاهر، وإن كان فكذلك ضرورة تحقق الوجوب هنا لما بيَّنَّا من الدليل السالم عن التخلُّف)**.

هذا هو الجواب على تقدير أن لا يكون حُكم الفرع من لوازم عدمِ

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٨أ).

(٢) «الفصول»: «إما بالفرق أو بتعيين».

(٣) «الفصول»: «المدّعى انتفاء».

(٤) «الفصول»: «وأنه».

الحكم في صورة النقض، ولعمري جميع التقادير هكذا، لما بيّنا من فسادِ الملازمة.

ومثال ذلك على ما قصَدَه الجَدَليُّ: أن يكون قد قال قائل بقول إحدى الطائفتين في صورة النقض، وبقولِ الأُخرى في الفرع، مثل أحد قولَي الشافعي وأحمد، وقول كثيرٍ من أهل العلم بوجوب الزكاةِ في الحليّ، وبالوجوب في مالِ غيرِ المكلَّف. فلو قال: إن كان العدمُ ثابتًا في صورة النقض ـ وهي مال الصبي والمجنون ـ لزِمَ تحقُّق الوجوبِ في الفرع وهو الحليّ؛ لعدم القائل بالعدم في الموضعَيْن، أو الوجوب في الموضِعَين.

قيل له: قد قال بالوجوب فيهما طائفةٌ من أهل العلم في المذاهب المتبوعة في هذا الزمان وغيرها(١).

وأَبْيَنُ من هذا المثال أن يُقال في مسألة وجوب القَوَد على المكره(٢): يجبُ القَوَد قياسًا على المختار، فقال: ينتقضُ بقتل المسلم الذمِّيَّ، وقتل الحرِّ العبدَ، فلا يمكنه أن يقول: إن كان عدمُ الوجوبِ متحقِّقًا في صورة النقض لزم الوجوب في الفرع، لعدم القائل بالفرق؛ لأنَّ الشافعيَّ في قولٍ له لا يوجب(٣) القَوَد في الجميع، وزُفَر يوجب القَوَد في الجميع. وإنما كان هذا أَبْيَن؛ لأنَّ المسألة الأولى لم يَقُل [فيها] بالعدم في الموضعين أحدٌ في

---

(١) كذا في الأصل، وعليه فيكون الضمير عائدًا على المذاهب. ولو كانت «وغيره» لكان أنسب، ويعود الضمير إلى الزمان.

(٢) انظر في مسألة القَوَد على المكره: «المهذب»: (٢/ ١٧٧)، و«المبسوط»: (٢٤/ ٧٢).

(٣) الأصل: «يجب»، ولعل الصواب ما أثبت بدليل ما بعده.

المذاهب المتبوعة، فيمكن أن يُقال: إن كان العدم ثابتًا تحقَّق الوجوب [ق٢٠٩] في الفرع، لعدم القائل بعدم الوجوب في الفرع بتقديرِ عَدَمِه في صورة النقض.

وٱعلم أنَّ هذا الكلام لكونه باطلًا يَسْتَثقِلُه القلبُ العاقِلُ، لكن لابدَّ من بيان مقالةِ هؤلاء فيه، وقد علمتَ أنه في الحقيقة وعند كل منصف(١)، فإن الواقع هو هذا القسم، فيكون النقض نقضًا صحيحًا.

قال: فالجواب عنه بالفرق، وهو جواب صحيح عند من يجوِّز تخصيصَ العلة لمانع أو مطلقًا، وأما مَن لا يرى تخصيصها فإنه لا يسمع الفرق، بل يعد المستدلَّ منقطعًا إذا توجَّه النقضُ عليه توجيهًا صحيحًا.

وعند هؤلاء إنما يُجابُ النقض بمنع ثبوتِ المشترك في صورة النقض، أو بمَنْع تخلُّف الحكم فيها فقط، فأما إذا سَلَّمَ ثبوتَ المشترك وتخلَّف الحكمُ فقد اعترف بما يُفسد العلة.

والأول هو الذي أطبق(٢) عليه عامةُ متأخري الجدليين، وهو أشبه بمباحثات الفقهاء وأقرب إلى طريقة السلف.

وصورةُ الفرقِ: أن يبيِّن اختصاصَ صورة النقض بما(٣) يقتضي عدم الحكم فيها من وجود مانع أو فوات شرطٍ. مثل أن يقول: الصبيُّ والمجنونُ إنما تخلَّف الوجوبُ عن مالهما لعدم التكليف الذي هو شرط وجوب

---

(١) كذا في الأصل، وفي الكلام نقصٌ ظاهر!

(٢) غير بينة في الأصل، ولعلها ما أثبته.

(٣) تحتمل: «مما».

العبادات، كما نبَّه عليه قوله ﷺ: «**رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثة...**» الحديث[1]. وأنها أحد مباني الإسلام، فلم تجب إلَّا على مكلَّف كالحج. أو تكليفٌ من التكاليف، فلم يتعلَّق بغير المكلَّفين كسائر التكاليف. وحنيئذٍ فإن نازعه المستدلُّ في صحَّةِ الفَرْق، بأن يُبَيِّن أن عدم التكليف لا أثرَ له في سقوط الحقوق المالية، بدليل وجوب العشور في أرضه، والفطرة في ماله، ووجوب النفقات والغرامات في ماله، وأنَّ حقيقةَ التكليف يثبتُ في حقِّ الوليِّ، فإنه هو المخاطَب بالأداء من مال الصبيِّ، كما يُخاطَب بإخراج عُشره وصدقة فطرِه= كان هذا في الحقيقةِ من جنس الأقيِسَة المركَّبة؛ لأن المعترِض لا يقول بعدم الموجب في صورة النقض، والمستدلُّ إنما يبتغي[2] الوجوبَ لمأخَذٍ يُثْبِت الوجوبَ في صور النقض، كما يَثْبُت في الفرع. فقد اتفق الفريقان على عدم النقض بهذه الصور مع اختلافِ المأخَذ.

والصواب في هذه النقوض: أنها إن رجعت إلى قاعدةٍ أخرى، بحيثُ

---

(١) أخرجه أحمد: (٤١/ ٢٢٤ رقم ٢٤٦٩٤)، وأبو داود رقم (٣٩٩٨)، والنسائي: (٦/ ١٥٦)، وابن ماجه رقم (٢٠٤١)، وابن حبان «الإحسان» رقم (١٤٢)، والحاكم: (٢/ ٥٩) وغيرهم من حديث عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا.
قال الحاكم: «حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» ولم يتعقبه الذهبي بشيء. وصححه ابن حبان.
ولحديث عائشة شواهد من حديث علي بن أبي طالب، وأبي قتادة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا.
وانظر: «نصب الراية»: (٤/ ١٦٢)، و«التلخيص»: (١/ ١٩٤)، و«الإرواء»: (٢/ ٤-٧ رقم ٢٩٧).

(٢) الأصل: «ينبغي»! ولعل الصواب ما أثبته.

تكون صور النقض توجد [ق٢١٠] مع الوصف المشترك ومع[١] عدمه ــ كما ذكرناه من النقض بالصبيّ والمجنون ــ فإنها لا تُقبل، وإن قُبِلت سُمِعَ الجواب عنها بإبداء مانعٍ ولم ينازع في صحةِ المانع؛ لأن ذلك خروج من مسألةٍ إلى مسألة، وخروجٌ بالكلامِ عن المقصود إلى غيره.

ويمكنُ المستدل أن يجيبَ بالأجوبة التي تقدَّمت بأن يقول: القياسُ إنما اقتضى وجوبَ الزكاة المعهودةِ أو الشرعية، أو الزكاة الواجبة في المضروب، ونحو ذلك، كما تقدَّمَ في النقض المركب من المذهبين، ومالُ الصبيّ والمجنون عندي ليس بهذه المثابة، أو لا أُسَلِّم أن مالَ الصبيّ والمجنون بهذه المثابة، فيكون قد منع اقتضاء القياس الوجوبَ المعتبرَ في صُوَر النقض، وهذا منعٌ لتحقُّقِ الوصفِ المشترك في صورة النقض ببيان امتناع وجوده[٢].

وهذا جوابٌ محقَّقٌ في نفس الأمر. وإن كان النقضُ من تفاريع الجامع المشترك فله أن ينازع المستدلَّ فيه، ويكونُ حاصلُ المنازعةِ إلزامَ المستدلِّ وبيانَ مناقضاته.

وأما قوله: «أو بتغيير المدَّعَى...» إلى آخره.

فمعناه أن يُقال: المدَّعَى انتفاءُ المجموع المركَّب من عدم الوجوب في الفرع، والوجوب في صورة النقض. يقول: أدَّعِي أنه لا يجتمع هذان الأمران: عدمُ الوجوبِ هنا والوجوبُ هناك، فإنَّ انتفاء هذا الاجتماع ثابت، وإذا كان هذا الاجتماع منتفيًا ثبتَ المدَّعَى؛ لأنه إذا لم يثبت المجموع، فإن ثبتَ عدمُ الوجوب في الفرع فقد ثبتَ المدَّعى، وإن ثبتَ الوجوبُ في صُوَر

(١) الأصل: «ومنع» تصحيف.

(٢) الأصل: «ووجوده».

النقض تَمَّ الدليلُ وسَلِم عن النقض.

وإنما قلنا: إنَّ انتفاء هذا المجموع المركب ثابت؛ لأن الوجوبَ في صورة النقض إن لم يكن ثابتًا فقد انتفى أحدُ الأمرين وهو الوجوبُ هناك، فلا يكون المجموع ثابتًا، وإن كان الوجوبُ ثابتًا هناك، فقد تحقَّق الوجوبُ في الفرع؛ لأن الدليل حينئذٍ يكون قد سَلِمَ عن التخلُّف، والدليلُ السالم عن النقض مما يجبُ العملُ به.

واعلم ـ أرشدك الله ـ أن هذا الكلام أَفْسَد مما قبله وأقبح من وجوه:

أحدُها: أن تغيير الدَّعوى لا يُسمع؛ لأنه إذا ادَّعى الوجوبَ في الفرع بدليلٍ ذكره، فقد لزمه تصحيحُ دعواه، فإذا انتقل بعد ذلك إلى دعوى مغايرةٍ لها لم يُقْبل؛ لأن الانتقال إلى دليلٍ آخرَ لا يُقْبَل، فالانتقال إلى دعوى أُخرى أولى أن لا يقبل.

ولو قال: هذه الدَّعوى [ق٢١١] الثانية تُصَحِّح الدعوى الأولى.

قيل له: إن بَقِيت الدعوى الأُولى على حالها لَزِم النقض المذكور، وإن غُيِّرت عن حالها فهو انتقال.

وتحرير ذلك: أنَّ الدعوى الثانية إما أن تكون هي الأُولى في المعنى أو لا تكون، فإن كانت هي الأُولى فقد وردَ عليها ما ورد على الأُولى، سواءٌ تبدَّلَ اللفظُ أو لم يتبدَّل، وإن لم تكن هي الأولى؛ فإما أن يدَّعي الأُولى مع ادعاءِ الثانية، فالنقضُ وارد على الدعوى الأُولى، فيفسد الدليل، وإن كان لا يفسد على تقدير الثانية؛ لأن المعترض إنما يقدح في الأُولى، وإن رجَعْتَ عن الأولى، فقد حصل المقصود وانقطعْتَ عن إقامة الدّلالةِ عليها، فلا

ينفعك بعد هذا صحةُ دعوى أخرى.

الثاني: أن يقال: ما[1] تَعْني بانتفاء المجموع المركَّب مِن العدم هنا والوجوب هناك؛ تعني به انتفاءَ كلٍّ منها، أو انتفاء[2] المركب فقط؟ فإن[3] عَنَيت انتفاء العدم هنا وانتفاء الوجوب هنا، فهذا أوَّل الدَّعوى ورأس المسألة وترجمة المذهب، فما الدليل عليه؟ وقد ذكرتَ دليلًا يقتضي انتفاءَ العدم وثبوتَ الوجوب فيهما جميعًا، فكيف الجمع بين دعواك ودليلِك الذي يُناقِضها؟! ثم كلامك المذكور يقتضي ثبوتَ أحدِهما، فكيف يجوز ادعاء انتفائهما؟!

وإن عَنَيْت انتفاء المركَّب، فالمركَّب ينتفي تارةً لانتفاء أحدِ مفردَيْه، إما هذا وإما هذا، وتارةً لانتفاء كلِّ واحدٍ من المفردَيْن، فإن ادَّعيت انتفاءَه لانتفاء[4] كلِّ واحدٍ من مفردَيه، فهي الدَّعوى الأولى بعينها.

وإن عَنَى به انتفاء المركَّب لانتفاءِ أحدِ مفردَيْه، وهو الذي دلَّ عليه كلامُه.

فيقال له: إمَّا أن تدَّعي انتفاءَ أحدهما وثبوت[5] الآخر، أو انتفاءَ أحدهما مع قطع النظر عن الآخر.

(١) غير بينة في الأصل.
(٢) الأصل: «انفراد» تحريف، ويأتي على الصواب بداية الفقرة التالية.
(٣) الأصل: «وإن».
(٤) الأصل: «لا ينفي» والصواب ما أثبت.
(٥) رسمها في الأصل: «وتقرب» ولعل الصواب ما أثبت.

فإن عنيتَ انتفاءَ أحدهما وثبوت الآخر، فقد ادَّعَيت انتفاءَ العدمِ في الفرع، وذلك بتحقُّق الوجوبِ فيه وثبوت الوجوب في صورة النقض، وثبوت العدِم في الفرع.

وأيُّما كان فقد ادَّعَيْت ما يخالف دعواك الأولى، ويُناقضُ مذهبَك؛ لأنك ادَّعَيتَ خلافَ مذهبِكَ، إما في الفرع أو في النقض، وهذا اعترافٌ بالعجز عن نصر المذهب.

وإن ادَّعيتَ انتفاءَ أحدهما مع قطع النظر عن الآخر، قيل لك: إذا انتفى أحدُهما [ق٢١٢] فإما أن ينتفي الآخرُ معه أو لا ينتفي؛ لأن الحالَ في نفسِ الأمر لا يخلو عن الأمرين، فإن انتفى أحدُهما مع انتفاءِ الآخر فهو المدَّعى أوّل المسألة، لأن انتفاء العدم في الفرع، وانتفاء الوجوب في النقض هو الحُكْم بالوجوبِ في صورةِ النزاع، وبالنفي في صورة النقض.

وإن انتفى أحدُهما مع ثبوتِ الآخر فهو نقيض المدَّعَى؛ لأنه يستلزمُ حينئذٍ خلاف قوله، إما في الفرع أو في النقض[1]، فَعُلِمَ بهذا التقسيم الحاصِر[2] أنه لا يمكنه أن يدَّعي إلا ما هو مذهبه من الوجوبِ في الفرع وعدمِ الوجوبِ في النقضِ، فيلزمُه النقضُ المتقدِّم، أو ما يخالف مذهبَه في أحدهما، فيبطل كلامه، ويتبيَّن أن جوابه بتغير المدَّعى إنَّما غيَّر لفظه لا معناه، وأَوْهَمَ بمجيئه بألفاظٍ مشتركةٍ أنه خلصَ من النقض المنقضّ على العبارة الأولى، وهيهات تبدُّل الحقائق بتغيير العبارات!!

---

(١) غير محررة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

(٢) الأصل بالضاد المعجمة، تصحيف.

الوجه الثالث: أن يقال: ادَّعيتَ انتفاء المجموع المركَّب من العدم هنا، والوجوب ثَمَّةَ.

فيقال: لا نُسَلِّم انتفاءَ المجموع، بل يجوز أن يكون المجموع المركَّب ثابتًا، وهو العدم في الفرع والوجوبُ هناك، وعلى هذا التقدير فالوجوب في الفرع باطل، ولا يضر تَسْليم انتقاضِ الدليل على تقدير عدم الحكمِ في الفرع؛ لأنه تسليمٌ لقياسٍ لا دلالة له، وأنتَ لم تذكر دليلًا على ثبوتِ أحدِ الأمرَين كما سنُبَيِّنه.

الوجه الرابع: أن يُقال: لا نُسَلِّم انتفاءَ المركَّب [و] قوله: «الوجوب هناك لا يخلو إما أن يكون ثابتًا أو لا يكون، فإن لم يكن فظاهر».

قلنا: لا نُسَلِّم ظهورَه؛ وذلك لأنك ادَّعيتَ انتفاء المركَّب، فإن عنيتَ به انتفاءَ مفردَيْه، أو انتفاءَ أحدهما مع كون الآخر في نفس الأمر منتفيًا، فقد ادَّعيتَ الوجوبَ في الفرع وعدمَه في النقض أو الوجوبَ في الفرع[1]. وأيُّما كان فهو الدَّعوى الأُولى بعينها، فأين التغيير المدَّعَى؟!

ثم يلزمُك على معنى هذه الدعوى ما لزمَك على الأولى من النقض المنقض.

وإن عنيتَ به انتفاءَ أحدِ مفردَيْه وثبوتَ الآخر، أو انتفاء أحدِهما مع أنَّ الآخر في نفس الأمر ثابت، فإذا لم يكن الوجوبُ في النقض ثابتًا لزم أن يكون عدمُ الوجوبِ في الفرع متحقِّقًا ثابتًا، وحينئذٍ كيف يكون قولُك ظاهرًا[2] مع تضمُّنِه نقيضَ الحكم [ق٢١٣] الذي ادَّعَيْتَه في صورة النزاع؟!

(١) كذا في الأصل، ولعلّ في الكلام نقصًا.

(٢) الأصل: «ظاهر».

وحاصله: أنك بَيْن أمرين على هذا التقدير، إما أن تبطلَ قولك بتغيير الدَّعوى، وتقرَّ بأنَّ هذه الدعوى هي الأولى، فيبطل الكلام، أو تعترفَ بخلاف قولك وترجع عن قولك. ومتى بطل قولك على هذا التقدير بطل قولك؛ لأنه لا يتم حتى يَبِيْن حصولُ الغرضِ على كلِّ واحدٍ من التقدِيْرَين، فإنه إذا لم يتم على أحدهما مع جواز أن يكون هو الواقع لم يعلم صحة المدَّعَى، فأيُّ ظهورٍ في هذا؟!

الوجه الخامس: قوله: «وإن كان الوجوبُ ثابتًا في صورة النقض فكذلك» أي: هو ظاهر لتحقُّق الوجوب في الفرع، لسلامة الدليل عن التخلُّف.

قلنا: إذا كان الوجوبُ ثابتًا في صورة النقض؛ فقد بطل قولُكَ في صورة النقض؛ لأنك تعتقدُ عدم الوجوب فيها، فإذا لم يتم حكم الفرع إلا بتقدير الوجوب فيها، لم يتم حكم الفرع إلا بالرجوع عن المذهب في صورة النقض، وهذا من أكبر الانقطاع، وهو مطلوب الخصم، أن يبيِّن أنَّ صحَّةَ هذا القول لا يتم إلا بفساد قولٍ آخر.

وإن قال: أنا ردَدْتُ الكلامَ فلا يضرني لزوم المحذور على أحدِ التقديْرَين، بجواز أن يكون الواقع هو التقدير الآخر.

قيل له: قد بيَّنا أن المحذورَ يلزمُك على كلِّ واحدٍ من التقديرَين، وأيضًا: فقد بيَّنَّا أنَّ غرضك لا يحصُل على واحدٍ من التقديرين؛ لأن الغرضَ إنما يتمُّ بثبوتِ الوجوب في الفرع وعدمِه في الأصل، وهذا المجموعُ لا يحصُل على التقدير الأوَّل، ولا على التقدير الثاني، فبطل كلامُك من كلِّ وَجْه.

الوجه السادس: أنتَ ٱدَّعيتَ انتفاءَ المركَّب من العدم هنا، والوجوب هناك، وذلك دعوى ثبوت أحدهما، أو دعوى نفيهما، وغرضُك لا يحصل إلَّا بثبوتهما؛ لأنه إن ثبتَ الوجوبُ هنا دون العدم هنا(١)، أو بالعكس لم يتمَّ الكلامُ، وإذا كان الغرضُ إنما يحصل بثبوتهما، فأنت لم تذكر على ذلك دليلًا، بل القياسُ الذي ذكرتَه ينفي ثبوتَ العدم والوجوب.

وتلخيصُه أن يقال: هب أنَّ سلَّمنا أن المركَّب من العدم هنا والوجوب هناك منتَفٍ، ولكن إذا لم ينتفِ(٢) مع وجود أحد مفردَيْه، وهو إما العدم هنا أو الوجوب هناك بطلت الدَّعْوى أو دليلها، فلا بدَّ من نفي مفردَيْه، وأنتَ على [ق٢١٤] أحد التقديرين نفيتَ أحدَ المفردَين وأثبتَّ الآخر، وعلى التقدير الآخر عكست.

فحاصِلُه: أنك لما نفيتَ الوجوبَ هناك، فقد نفيتَ أحدَ الأمرين، ولمَّا أثبتَّه هنا، فقد أثبتَّ الآخر، وإن شئت أن تقول: سلَّمنا أنه لا يجتمع المركَّب من الأمرَين.

الوجه السابع: أن يُعارَض بمثله، بأن يُقال: أحدُ الأمرين لازم، وهو إما العدم هنا، أو الوجوب هناك، وإنما كان يلزم تعيين المدَّعَى؛ لأنه إن كان القياس صحيحًا لزم الوجوبُ هناك، فينتقضُ القياس، وإن كان فاسدًا لَزِمَ العدمُ في الفرع بالأصل النافي(٣) السالم عن معارضة القياس الصحيح، ولا ريبَ أنَّ هذا الكلام أَوْجَه من كلامه.

---

(١) كذا في الأصل، ولعله: «هناك».

(٢) الأصل: «إذا لا ينتفي»، ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) الأصل: «الثاني» وسبق نحو هذا التصحيف.

الوجه الثامن: أن يُقَابَل بمثِله، فيقال: المدَّعَى انتفاءُ المجموع المركَّب من الوجوب في الفرع، وعدم الوجوب في صورة النقض، وإذا انتفى المجموع المركَّب من هذين بَطَلَ الدليلُ على ما لا يخفى؛ لأنه إن انتفى المجموعُ لانتفاءِ الوجوب في الفرع، فهو بُطلان المدَّعَى، وإن انتفى لانتفاء عدم الوجوبِ في النقض، فقد لزم الوجوب في النقض، فيتوجَّه النقضُ، فيبطل الدليلُ، فيبطل المدَّعَى.

وإنما قلنا: إن المجموعَ منتفٍ؛ لأنه إن ثبتَ عدمُ الوجوب هناك فقد تَمَّ النقضُ وتوجَّه، ويلزمُ من انتقاضِه بطلانُ الدليل، فيبطل المدَّعَى، وهو الوجوب في الفرع، فينتفي أحدُ الأمرين، فلا يكون المركَّب ثابتًا، وإن لم يثبت عدم الوجوب هناك فقد انتفى الآخر، وهو عدم الوجوب، وهو أحد الأمرين.

وإن شئتَ أن تقول: الوجوبُ في الفرع وعدمُه في النقض لا يجتمعان... إلى آخره.

وإن شئتَ: الوجوبُ هنا وعدَمُه هناك متنافيان.. إلى آخره. وبكلِّ حال؛ فيبطل المدَّعَى، ومعلومٌ أن هذه المعارضة أحسنُ وأَجْوَد.



(فصل[1])

وإذا لم يكن المقيس [عليه][2] مُعَيَّنًا، فعلى السائل أن يعيِّنَ صورةً هي راجحة على صورة النزاع، ويقول[3]: المقيس عليه يساوي تلك الصورة لاستوائهما في الحكم. أو يُعيِّن صورةً هي راجحة على صورة معينة لا يترجح المقيس عليها، إذا لم يكن المقيسُ معينًا أيضًا).

اعلم ــ أصلحك الله ــ أن هذا هو القياس على أصلٍ مجهول معلوم الحكم، وقد اختلفَ فيه أربابُ الجدل؛ فالذي عليه أهلُ العراق أنَّه لا يصح، وذهبَ أهل الجدل [ق٢١٥] الـمُحْدَث من الخراسانيين إلى أنه يصح. واحتجُّوا بأن مناطَ الحكمِ إنما هو العلة، والركنُ الأعظم في القياس إثبات عِلِّيَّة المشترك، وذلك ممكن بدون تعيين الأصل، بأن يقال: ثبتَ الحكم في صورةٍ من الصور لكذا، فيجبُ ثبوتُهُ في صورة النزاع لوجود المشترك، وتثبت عِلِّيَّة المشترك بالمناسبة والدوران من غير تعيين الأصل، فتثبتُ إضافةُ الحكم إلى المشترك، فيلزم ثبوته في الفرع.

ولهذا لو سمعنا أن السلطانَ أعطى رجلًا عالمًا غلب على ظنِّنا أنه إنما أعطاه لعلمه، وإن لم نَعْرِف عَيْنَه، وكذلك لو علمنا أنَّ رجلًا شرب دواءً فأعقبه إسهالًا غلبَ على ظنِّنا أن ذلك الدواء كان سبب الإسهال، وإن لم نَعْلَم عينَ الرجل.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٨ب). وانظر: «شرح المؤلِّف»: (ق/ ٨١أ- ٨٢ب)، و«شرح السمرقندي»: (ق٦٩ب- ٧٠ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٧٤أ-٧٦ب).

(٢) زيادة من «الفصول».

(٣) «الفصول»: «وقال».

وحجَّة الأوَّلين: أن شرط القياس ثبوت العلة في الأصل، وثبوت كونها علة، ولهذا يتوجَّه المنع على وجودها في الأصل، وعلى عِلِّيتها، فإذا لم يكن الأصلُ معلومًا امتنعَ العلمُ بحصول العِلَّة فيه؛ لأن العلمَ بالصِّفَة فرعُ العلمِ بالموصوف، وإذا لم يعلم بحصول العلة فيه لم يصح القياس؛ لانتفاء شرطه، وامتنع أيضًا العلم بعلِّية الوصف المدَّعَى كونه علةً، لأن عِلِّيته لا تثبتُ إلا في محلٍّ، فإذا لم يُعْلَم محلُّها[1] لم يُعْلَم ثبوتها، وذلك لأن عِلِّيَّته لو ثبتت بدون أصلٍ تقوم به لكانت مناسبةً مطلقةً ومصلحةً مرسلةً، وذلك ليس من القياس الذي يُقاس فيه فرع على[2] أصل، فإنه حينئذٍ ليس هناك مقيس عليه، لا معلومًا ولا مجهولًا.

وهذا القولُ هو الصواب، وعليه أهلُ الفقه والأصول، لكن لا يجبُ العلم بصفاتِ الأصل التي لا تأثير لها في الحكم، وهذا هو فَصْل الخطاب في المسألة، فإن الأصل على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن لا يُعلَم شيءٌ من صفاته، فهذا يستحيل القياس عليه قطعًا.

الثاني: أن يُعلَم بِعَينه، فهذا يصح القياس عليه قطعًا.

الثالث: أن يُعلَم بعضُ صفاتِه دون بعض، مثل أن تُعلَم صفاتُه العامة دون الخاصة، أو يُعلَم نوعُه ولا يُعلَم شخصُه، أو جِنْسُه ولا يُعلَم نوعُه، فهذا قسمان:

أحدهما: أن يُعلم أن المجهول من صفاته لا تأثير له في الحكم، مثل أن

---

(١) الأصل: «محلًّا لها» ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) الأصل: «على فرع» ولعل الصواب ما أثبت.

يُعلم أن رجلًا وقع على امرأته في رمضان فأمره النبيُّ ﷺ بالكفارة، فليس علينا أن نعلم عينَه باسمِه ونسبِه، وكونه طويلًا أو قصيرًا، أو أسود أو أبيض، أو عربيًّا [ق٢١٦] أو عجميًّا لِعِلْمنا بعدمِ تأثير هذه الصفات. وعلينا أن نعلمَ هل هو مسلم أو كافر، مقيمٌ أو مسافر؛ لاختلاف الحكم باختلاف هذه الصفات.

والثاني: أن يكون المجهولُ من صفاتِه يجوزُ أن يكون مؤثِّرًا، ويجوز أن لا يكون مؤثِّرًا، فهنا إن قام دليلٌ من نصّ أو إجماع[(١)] على عِلِّيَّة الوصف المعلوم، فلا شكَّ أنه حجة، وإن لم يقم دليلٌ فهذا موضع الخلاف؛ لأن الدوران والمناسبة قد انتظما الصفات المعلومة والمجهولة انتظامًا واحدًا، فلا يمكن إضافة الحكم إلى ما عُلِمَ من صفاته دون ما جُهِل.

وقولهم: إن إثبات عِلَّية المشترك ممكن[(٢)] بدون التعيين.

قلنا: أما التعيين الشخصِيُّ فليس مشروطًا بالاتفاق، وإنما المشروط التعيينُ النوعيُّ، وهو ما لا تختلف آحادُه بالنسبة إلى ذلك الحكم إلا في العدد فقط. وما ذكروه من صور الاستشهاد، فإنَّا قد علمنا أنَّ الشارب للدواء إنسانٌ، والعلم بهذا كافي، وقد علمنا أنَّ المُعْطَى رجلٌ عالم، وذلك عِلْم بنوعِه، حتى لو فرضنا أن ذلك الرجل يجوز أن يكون فيه صفات مؤثِّرَةٌ من النسب والفقر والصداقة غير العلم لم يُضف الإعطاء إلى العلم.

واعلم ـ أصلحك الله ـ أن التعيين في باب القياس الشرعي لا يُرَاد به

(١) كلمة غير واضحة، ولعلها ما أثبت، وانظر (ص٣٨٤).

(٢) تحتمل: «يمكن».

التعيين الشخصي أصلًا، اللهم إلا في صورة نادرة، وعند المحقِّقين ليس ذلك بقياس؛ لأن حُكْمَ الله لا يختلف باختلاف أشخاص الأفعال، وأشخاص الفاعلين، وأشخاص مواضع العلل، ومواضع الحِكَم، مثل هذا البُرّ، وهذا الخمر، وهذا الحلي، وهذا الصبيّ، وإنما يُراد بالتعيين التعيين النوعيّ، مثل أن يقيس على بعض صور وجوب الزكاة. ولا شكَّ أنها تجب في الماشية وفي النقدين وفي الحرث، ولكل واحدٍ من ذلك أحكامٌ تخصُّه.

إذا علمتَ فلا يُقْبل من القائس إلا قياسٌ على أصلٍ معلومِ النَّوْع بأخصِّ صفاته، أو على أصل قد عُلِمَت عِلِّية المشترك بينَه وبين الفرع بنصٍّ أو إجماع أو تنبيه، كما عليه أهلُ العراق، ولكن نحن نذكرُ ما اصطلحَ عليه هؤلاء الخراسانيون.

مثالُ ذلك أن يقول: الزكاةُ واجبة في صورةٍ من الصور، فيجب في محلِّ النزاع قياسًا عليه بجامع ما يشتركان فيه من تحصيل مصلحةِ [ق٢١٧] الإيجاب، وتثبت عِلِّية المشترك بالمناسبة والدوران كما تقدَّم.

واعلم أن هذا القياس فاسدٌ من وجوهٍ كثيرةٍ قد تقدَّم ذكرُ بعضها(١)، فإنه مجهول الأصل، مجهول الجامع. والمناسبةُ أو(٢) الدورانُ، لا يدل على عِلِّية مشتركٍ، لا يُدْرَى ما هو، ولا يُدْرَى أين هو! لأنه لابدَّ أن يقول: المشترك مناسِبٌ للحكم، أو مدار الحكم معه وجودًا وعدمًا.

فيقال له: لا نُسَلِّم أن المشترك مناسِبٌ، أو أنه مدار؛ لأن الحكم على

---

(١) في أول الفصل.

(٢) الأصل: «و» ولعل الصواب ما أثبت.

الـشيء فـرعُ تـصوُّرِه، ونحـن لا نعلـم المـشترك؛ لأن العلـم بالمـشترك بـين الـشيئين فـرعُ العلـم بالمـشتركين، فمـن لم يعلـم المـشتركين كيـف يعلـم المشترك بينهما؟!

أكثرُ ما علمنا أنَّ الوجوبَ موجودٌ في بعض الصور، وأنَّ له علةً موجـودةً في تلك الصور، أمَّا أن تلك العلة هي المشترك بينَه وبينَ محلِّ النِّزاع فهذا لم نَعْلَمْه، فلابُدَّ أن يضطرَّ إلى بيانِ وصفٍ يعلم أنه مشترك، مثل أن يقـول: كونـه مالكًا لمال ونحو ذلك، وحينئذٍ تنهالُ الأسـولةُ القادحـة عـلى هـذا المـشترك؛ لأن الوصفَ المذكور قد دار معه أوصافٌ كثيرة، وهـو منقـوضٌ بـصورٍ كثيرة ومناسبة غير صحيحة؛ لانخرامها بما هو أقوى منها؛ ولأن إضافة الحكم إليـه موجبُ انتقاضِها.

وإن كان أكثر الأصوليين يقولون: لا ينخرم بالمعارضة، فمعنـاه عنـدهم: أن الحكم إذا ثبت أنَّ فيه مصلحة وجـبَ إضـافته إليهـا وإن كـان فيـه مفـسدة؛ لأن الـشارع قـد حَكَـم بـه، فـلا بـد أن يكـون جانـبُ المـصلحة راجحًـا عنـد الشارع.

أمَّـا إذا كانـت المفـسدةُ ناشـئة مـن إضـافة الحكـم إلى المـشترك، لا مـن مجرَّدِ الحكم، أو كانت ناشئة من الحكم على تقديرِ إضافته إلى وصـفٍ دون إضافته إلى وصفٍ أحسن، فلا ريبَ أنَّ هذا يُفْسِد قيـاسَ القـائس، ويُبطـل مـا ادَّعاه من المناسبة.

وبالجملة؛ فمن قَبِلَ هذا النوع من القياس ولم يُحَاقّ[1] صـاحبه ـ كـما

(١) أي: ولم يخاصم ويعترض عليه.

ذكرناه ـ فلا بدَّ من أن يكون عنده ما يعترض به عليه، لئلا يلزم نَفَاق الأقيسة الفاسدة.

قال المصنف: الاعتراض عليه أنَّ يُعَيِّن السائل صورةً هي راجحة على صورة النزاع، ويقولون[1]: المقيس عليه يساوي تلك الصورة، لاستوائهما في الحكم.

مثاله: إذا قاسَ الوجوبَ في الحليّ على صورة من [ق٢١٨] صور الوجوب، قيل له: الوجوب ثابتٌ في الماشية، وهي راجحة على الحليّ؛ لأنها مال نامٍ بنفسِه، لا مؤونةَ على صاحبه، ولا هو مُعَدٌّ للانتفاع بعينِه على وجهٍ تنقصُ الزكاةُ منفعتَه، وهذه الصورة راجحة على صورة النزاع، فإن الحُليّ ليس بنامٍ بنفسه، وهو مُعَدٌّ لمنفعةٍ مباحةٍ، متى أُخرجت منه زكاة نقصت منفعتُه، والأصل المقيس عليه مساوٍ لهذه الصورة المذكورة لاستوائهما في الحكم وهو الوجوب، والاستواءُ في الحكم دليلُ الاستواءِ في المصلحة؛ لأنه لو كانت هذه الصورة راجحة على الأصل، فإما أن يكون ذلك الرجحان معتبرًا أو غير معتبر، فإن لم يُعتبر لزم إلغاءُ المصالح وإهدارُها، والشارعُ حكيم لا يهتك المصالح، وإن كان معتبرًا فإما أن يفيد ذلك الحكم بعينه أو أَزْيَدَ منه، فإن كان الأول لزم تعليل الحكم الواحد بالعين بعلتين، وهو غير جائز. وإن أفاد أزْيَد منه لزم الاختلاف في الحكم، ونحن نتكلَّمُ على تقدير الاستواءِ في الحكم، ولأن الحكم الموجود في صورٍ كثيرةٍ مشتركةٍ في معنًى مناسب يُضاف إلى ذلك المعنى الخاص، دون

(١) كذا في الأصل، ولعلها: «ويقول إن».

ما تـختصُّ به كلُّ صورة.

كما يقال: كـلُّ حكـمٍ ثبتَ للأعـمِّ فـالأعم عـدم التـأثير فيـه؛ لأن المعنى العام قد عُلِمَت عِلِّيته باستقلاله بالحكم مع عدم تلك الخصائص، والإضـافةُ إلى مـا عُلِمَـت عِلِّيتـه أولى، فلـو استـوت الـصورتان في الحكـم مـع تفـاوت المـصلحة، لَـزِم التعـارضُ بـين المقتـضي للإضـافة إلى جميـع المـصلحة، والمقتضي للإضافة إلى المعنى العـام المشترك، وهـو عـلى خـلاف الأصـل. وإذا كـان الاسـتواءُ في الحكـم دليـل الاسـتواء في المـصلحة، وقـد اسـتوى الأصـلُ المقـيسُ عليـه، والـصورةُ التـي أبـداها المعـترضُ في الحكـم، فقـد استويا في المـصلحة مـع رُجحـان أحـدهما عـلى صـورة النـزاع، فقـد تـرجَّحَ الأصلُ على صورة النزاع، فيمتنع القياسُ لوجود الفارق.

وحاصل هـذا: أنَّ المستدلَّ ثبَّـتَ رُجْحـان الأصـل المجهـول بمساواته للصورة المعيَّنة الراجحةِ في الحكم.

وقولـه: «أو يعـين صـورةً هـي[1] راجحـة عـلى صـورة معينـة، لا يـترجَّح المقيس عليها [ق٢١٩] إذا لـم يكـن المقيسُ معيَّنًا أيضًا».

هـذا إذا لم يكـن المقـيسُ معيَّنًـا، بـأن يقـول: الحكـمُ ثابـت في محـلِّ الإجماع، فثبت في محلِّ النزاع بالقياس عليه. أو ثابت في صورةٍ من الـصُّوَر فيثبت في صورة النزاع قياسًا عليه بالجامع المشترك، ولا يُعَيِّن صـورةَ النِّزاع ولا يذكرها، لئلَّا يتمكَّن المعترِضُ من الكلام.

(١) الأصـل: «هـي صـورة» والمثبـت مـن «الفـصول»، وقـد تقـدم نقلـه عـلى الـصواب (ص٣٨١).

واعْلَم أن المغالبة في أنواع اللعب من الصراع والسِّباق[1] والقمار أحسن من المغالبة بمثل هذا الكلام. فهل سمعَ السامعون بأقبحَ مما يقال: فلانٌ يخالفك في مسألةٍ لا يدري ما هي، ولا يدري من أيِّ نوعٍ من العلوم هي؟! وهل هي من الفروع أو الأصول أو الأحكام الطبيعية أو الشرعية، أو من الطهارات أو من الجنايات؟!

فيقول: الحكمُ ثابتٌ في صورةٍ من الصور فيثبتُ في صورةِ النزاع، أو في صورة من صور النزاع قياسًا عليه؛ لأن الحكم ثمةَ إنما ثبتَ لأجل المشترك، بدليلِ المناسبة والدوران، والمشترك متحقِّقٌ في صورةِ النزاع، فيثبت المدَّعَى، أو متحقِّق في صورةٍ من صور النزاع، فيثبت الحكم في جميع صور النزاع؛ لأنه لا قائل بالفرق!

وما حقُّ من يتكلَّم بمثل هذا الهذيان أن يُقابل إلا بالتبكيت والتَّسْكيت، بل بالتعزير والتنكيل، وإن سُوْمح قيل له: لا نُسَلِّم أن بين الصورتين مشتركًا صالحًا للإضافة بالكلية، ولا نسلِّم ـ بتقدير وجود المشترك ـ إمكان كونه مناسبًا أو مدارًا، ولا نسلِّم تحقُّق المناسبة أو الدوران بتقدير إمكان كونه مناسبًا أو مدارًا؛ فإن شيئًا من هذه الأشياء لم يَثْبُت، إنما ادَّعاه دعوى.

فالواجب في مثل هذا الكلام أن يُقابل بالمُنُوعِ الصحيحة التي يتمكَّن معها من إثبات ما يدَّعِيه، أو يُقابَل بالمعارضات من جنس كلامِه، بأن يقال: الحكمُ منتفٍ في بعض الصور، فينتفي في صورةِ النزاع قياسًا عليه بالجامع المشترك... إلى آخره.

---

(١) الأصل: «السفاق».

هذا إن سُمِعَ كلامُه، وإلا فالواجبُ إغلاقُ بابِ هذا الهذيان، وأن لا يُعَدّ صاحبُه من نوعِ الإنسان فضلًا عن أهل العلم والبيان.

وأمَّا ما ذكره المصنِّف من الردِّ فهو أن يقال: الوجوبُ في الماشية[1] أو في المضروب راجح على الوجوب في الثياب والعبيد، بدليل الوجوب في أحدِهما وعدمِه في الآخر، والافتراقُ في الحُكْم دليل الافتراق في المصلحة، وهذا ظاهر. والمقيسُ الذي هو صورة النزاع ليس براجح على الثياب والعبيد، وإذا لم يكن راجحًا يلزم تساويهما في عدم الوجوب، أو يقول: المقيسُ ليس براجحٍ على ثياب البِذْلَة وعبيدِ الخدمة، وثيابُ البِذْلَة [ق٢٢٠] وعبيدُ الخدمة مرجوحٌ بالنسبة إلى الماشية والمضروب، بدليل افتراق الحكم فيهما، وإذا كانت بعض الصور راجحةً على ما لم يترجَّح عليه الأصل لزم تساوي الصور في هذا الرجحان، لاستوائهما في الحكم، وإذا كانت جميع صور الإجماع راجحةً على ما هو المقيس مساوٍ له أو ناقصٌ عنه= لَزِم أن يكون المقيس مرجوحًا بالنسبة إلى جميع صور الإجماع، فيمتنع القياس مع الرجحان.

واعلم أن ما لم يمكنه الاكتفاء بقياس محل النزاع المجهول على بعض صور عدم الوجوب؛ لأنه يكون معارضةَ دليلٍ تامٍّ بدليل تام، بخلاف ما إذا استلزم من ذلك رجحان صور الأصل على محل النزاع، فإنه يبطل القياس، لكن الشأن في بيان عدم رجحان محلِّ النزاع المقيس على الصورة المرجوحة عن بعض صور الأصل.

---

(١) الأصل: «المناسبة» تصحيف، والصواب ما أثبت ويؤيده أنها ستأتي على الصواب في الفقرة نفسها، وقد تصحفت الكلمة بمثل هذا في موضع سابق.

وقوله[1]: (ولئن منع عدم الرُّجحان فنقول[2]: المقيس إما قاصر أو مساوٍ؛ لأن الحكم فيه[3] لا يخلو إما أن كان ثابتًا أو لم يكن، فإن لم يكن[4] فظاهر، وإن كان ثابتًا فكذلك ضرورة تحقُّق الدليل على أحدهما، وهو المساواة حينئذٍ، فإنَّ الحكمَ إذا كان[5] ثابتًا في المقيس، وجب أن يثبت فيما ذكرنا من الصور؛ إما[6] بالضرورة أو بالنص أو بالقياس، وحينئذٍ تتحقَّق المساواةُ بينهما).

حاصل هذا أن يقول: المقيس إما أن يكون قاصرًا عن الصورة المرجوحة بالنسبة إلى بعض صور الأصل أو مساويًا لها، وعلى التقدِيرَين فقد ثبتَ عدمُ رجحانها على المرجوح، فيلزم مساواتها للمرجوح، فيثبت بها مرجوحة. وإنَّما قلنا ذلك؛ لأن الحكم في الفرع المقيس إن لم يكن ثابتًا فظاهر؛ لبطلان القياس حينئذٍ والدعوى أيضًا. وإن كان ثابتًا فظاهر أيضًا؛ لأنه إذا كان الحكم ثابتًا في الفرع المقيس فقد تحقَّق الدليلُ على أحد الأمرين، وهو مساواة الفرع المقيس لتلك الصورة التي ادَّعى عدم رُجحانه عليها؛ لأن الحكم إذا ثبتَ في الفرع المقيس وجب أن يثبت في تلك الصورة إما بالضرورة ـ إن أمكن ـ أو بالنص أو بالقياس، كما في الصورة المُمَثَّل بها، فإنه يقال: لو ثبتَ الوجوبُ في شيء من صور النزاع في عَبِيد

(١) «الفصول» (ق/ ٨ب).

(٢) «الفصول»: «فيقال».

(٣) ليست في «الفصول».

(٤) «الفصول»: «يكن ثابتًا».

(٥) «الفصول»: «لو كان».

(٦) ليست في «الفصول».

الخِدْمة وثياب البِذْلة بجامع ما يشتركان فيه من تحصيل المصلحة الناشئة من الإيجاب... إلى آخره. وإذا ثبتَ الوجوبُ في تلك الصور ثبتت أيضًا مساويةً للفرع المقيس، فثبتَ أحدُ الأمرين، وهو المساواة، فصحَّ قولُنا: إن المقيس إما أن يكون قاصرًا عن تلك الصورة المرجوحة أو مساويًا لها.

واعلم ـ أصلحكَ الله ـ أن هذا الكلام مقابلة دعوى مجملة، وهو من باب مقابلة الباطل [ق٢٢١] بالباطل؛ لأن القائس في فرعٍ مجهول عكس عليه الأمر، بأَن جعل ذلك الفرع الذي ادَّعاه أصلًا لصورةٍ مرجوحة عن أصله المجهول بعد تعيين شيءٍ من صُوَرِه.

فإن قيل: كيف يتمكَّن المعترضُ من أن يدَّعي أنه إذا ثبت الحكم في المقيس ثبتَ في تلك الصورة المرجوحة بالدليل أو بالنَّصِّ مع أنَّ المسألة خلافية؟

قيل: هذا يتفق إذا كان القياس في فرع مجهولًا فاسدًا بالضرورة، وقد ركَّبه هذا التركيب، بأن يقول ـ مثلًا ـ: الزكاةُ واجبةٌ في بعض صور النزاع التي في الزكاة ـ مثلًا ـ من الوجوب [في] مال الصبي، ومال المدين، وحُلي المرأة، والمال الضائع، ونحو ذلك، قياسًا على الوجوب في بعض صور الإجماع بالجامع المشترك.

فيقال له: الوجوبُ في الماشيةِ راجح على الوجوب في الحُلي، بدليل قولِه ﷺ: **«عفوتُ لكم عن صَدَقةِ الخَيْل والرَّقيق»**(١) مع

(١) أخرجه أحمد: (١/ ١١٨ رقم ٧١١)، وأبو داود رقم (١٥٧٤)، والترمذي رقم (٦٢٠)، والنسائي: (٥/ ٣٧)، وابن ماجه رقم (١٧٩٠) وغيرهم من حديث علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. =

تحقُّق[1] الزكاة في الماشية، والافتراقُ في الحكم دليلُ الرُّجحان، وبعض الصور المقيسة لا يترجح عن الخيل، فيلزم كونها مرجوحة عن جميع صُور الوجوب للاستواءِ في الحكم. وإنما قلنا: لا يترجح عن الخيل؛ لأن الصور المقيسة إما قاصرة عن الخيل أو مساوية؛ لأن الحكم في بقيَّة الصور المقيسة إن لم يكن ثابتًا فظاهر، وإن كان ثابتًا لزم الوجوب في الخيل بالضرورة؛ لأن الوجوبَ إذًا ثبتَ في جميع صور النزاع من المسائل المذكورة.



= ونقل الترمذي عن البخاري أنه صحح هذا الحديث. ويشهد له حديث أبي هريرة في «الصحيحين»: «ليس على المسلم في عَبْده ولا فَرسِه صدقة».

(١) كلمة غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

(فصل[1])

وإن[2] عارض بالقياس المجهول؛ فذلك[3] معارَضٌ بمثله، ولئن منع المغايرة فنعيِّن[4] به غير الأول، أو نُعَيِّن صورةً من صور النقوض ابتداء، ونبيِّن الفرقَ بينها وبين صورة النزاع، كما إذا قال: لا يجب في الحلي بالقياس على صورة من صُوَر العدم.

فنقول: المقيس عليه لم يَقْصُر عن ثياب البِذْلة والمهنة، بدليل الاستواء في الحكم. والفرق بَيِّن[5] بينها[6] وبين المقيس لكونها مشغولة بالحاجة الأصلية، وهي دفع نازلة الحر والبرد).

حاصل هذا: أن المعترض إذا عارَض بقياسٍ مجهول، بأن يقيس صورة النزاع على صورة من صور عدم الوجوب، **عارضَه** المستدلُّ بقياسٍ آخر مجهول ليتعارض القياسان، ويسلم الأول عن المعارضة.

فإذا قال المستدل: لا أُسَلِّم أنَّ هذا الثاني غير الأول، ففيه جوابان:

أحدها: أن يقول: عيَّنْتُ في القياس الثاني أصلًا غير الذي عينته في الأول.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٨ب). وانظر: «شرح المؤلف»: (ق٨٢ب- ٨٥أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٧٠ب- ٧١أ)، و«شرح الخوارزمي»: (ق٧٦ب- ٧٩أ).

(٢) «الفصول»: «ولئن».

(٣) «الفصول»: «فكذلك».

(٤) غير واضحة في الأصل، والمثبت من «الفصول».

(٥) سقطت من الأصل، واستدركناها من «الفصول»، وانظر «شرح المؤلف (النسفي)».

(٦) كذا في الأصل، وفي «الفصول»: «بينه»، وفي «شرح المؤلف»: «بينهما» وشَرَحَ الناسخُ (أعني: ناسخ الشرح) تحتها بين السطور بقوله: «البِذْلة والمهنة».

لكن للمعترض ـ أيضًا ـ أن يعارضه بقياسٍ مجهول، ويدَّعي تغاير القياسين، وحينئذٍ يكون الفَلْج لمن كانت صور الحكم في قياسِه [ق٢٢٢] أكثر.

الثاني: أن يعيِّن المستدلُّ صورةً من صور النقوض[(١)]، وهو صور عدم الحكم التي قاسَ عليها المعترض، ويبيِّن الفرقَ بينها وبين صور النزاع، كالمثال الذي مثَّل به[(٢)]، فإنه إذا قاس المعترضُ على صورةٍ من صور عدم الزكاة، قال له المستدل: الفرقُ بين الحُلي وبين بعض الصور ثابت، وهو الثياب؛ لأنَّ الثياب مشغولة بالحوائج الأصليَّة ـ وهي دفع ضرر الحر والبرد وسَتْر العورة ـ حقيقةً أو مَظِنَّة، فإذا ثبت الفرقُ بين الفرع الذي هو صورة النزاع وبين هذه الصورة ثبتَ الفرقُ بينها وبين سائر الصور، بدليل استوائها في عدم الحكم، والاستواءُ في الحكم دليلُ الاستواء في المصلحة، فيثبُتُ الفرقُ بين الفرع وبين صور النقض التي قاسَ عليها المعترض.

وإن شاء قال: الصورةُ التي قِسْت عليها لا تنقص عن ثياب البِذْلة، أو ثيابُ البِذْلة لا تزيد عليه، بدليل الاستواء في الحكم، وإذا لم تنقص عنها، وقد ثبتَ الفرقُ بين الفرع وبين ثياب البِذْلة، ثبتَ بين الفرع وبين الأصل الذي قِسْتَ عليه.

واعلم أنَّ هذا الكلام مُعَارَضٌ بمثله، بأن يُعَيِّن المعترضُ صورةً من صور الأصل، ويبيِّنَ الفرقَ بينها وبين الفرع[(٣)] المقيس، فيثبت الفرق بينَه وبين الجميع لاستوائهما في الحكم، مثل أن يقول: الصورةُ المقيسُ عليها لا تزيد على المضروب، بدليل الاستواء في الحكم، والفرقُ بين المضروب وبين الحُليّ، أن

(١) الأصل: «التفويض» ولعل صوابها ما أثبت، بدليل ما سبق من كلام صاحب «الفصول».

(٢) كلمتان غير بينتين في الأصل، وهكذا استظهرتهما.

(٣) الأصل: «الفرق»، تحريف.

الحليَّ غير معدولٍ لاستعمالٍ مباح، فيثبتُ الفرق بين الفرع وبينَ جميع صور المدَّعى، وهذا كما تقدم في الفصل الذي قبل هذا(١). فإذا كان المستدلُّ يعترض على قياس المعترض بمثل ما يعترض به المعترِضُ على قياسِ المستدلِّ تكافآ، وعُلِم أن القياسَ المجهولَ باطلٌ، وسيأتي الكلام على هذا.

قوله(٢): **(أو نقول: العدمُ غير ثابتٍ في الفرع، وإلا يلزم الاستواءُ بينهما في الحكم مع الافتراق في الحكمة، وأنه غير واقع، وإلا يلزم الترك بالمقتضي لإضافة الحكم إلى العلة أو الفارق).**

هذا صورة أخرى للجواب عن المعارَضَةِ بالقياس المجهول، وهو أن يقول: عدمُ الجوبِ غير ثابتٍ في الفرع، وهو الحُليّ؛ لأنه إن كان ثابتًا للزم التسوية بين الفرع وبين ثياب البِذْلة في الحكم ـ وهو عدم الوجوب ـ مع الافتراق في الحِكْمة [وهو] غير واقع؛ لأنه يستلزم ترك العمل بالمقتضي لإضافة الحكم إلى جميع العلة المناسبة، ويستلزم ترك العمل بالفارق، وقد تقدم الكلام على هذا(٣).

قوله(٤): **(ولئن قاس ثانيًا وقال: نعني(٥) به غير الأوَّل، فنقول: ما ذكرتم غير ثابتٍ وإلا** [ق٢٢٣] **لكان العدمُ فيما ذكرنا من الصور(٦) مضافًا إلى**

---

(١) انظر (ص٣٨١).
(٢) «الفصول»: (ق/ ٨ب).
(٣) في الفصل السابق.
(٤) «الفصول»: (ق/ ٨ب- ٩أ).
(٥) «الفصول»: «أعني».
(٦) «الفصول»: «الصورة».

المشترك، وليس كذلك لما بيَّنَّا).

حاصله: أنَّ المستدلَّ إن عارض بقياس ثانٍ مجهول وادَّعَى المغايرة بين الأصل فيه والأصل في الأول، قيل له: عدمُ الحكم في صورة النزاع غير ثابت؛ لأنه لو كان ثابتًا لزم أن يكون عدمُ الحكم في الصورة التي ذكرتَها ـ وهي ثياب البِذْلة ـ مضافًا إلى المشترك بينها وبين محلِّ النزاع؛ لأن الاستواء في الحكم دليلُ الاستواء في المصلحة، ولا يجوز أن يكون المشترك هو العِلَّة، لئلا يلزم الاستواءُ في الحكم مع الافتراق في الحِكْمة، لما ذكرنا من الفرق بين تلك الصورة وبين محلِّ النزاع.

قوله[1]: **(ولئن قاس ثالثًا، وأثبتَ التغايرَ بينه وبين الأوَّلَين، فنقول: لم يتحقَّق ما ذكرتم، وإلا لتحقَّق أحدُهما).**

حاصله: إن عارَض بقياسٍ يبيِّنُ فيه التغايرَ، ولم يكتفِ بغايته[2].

قيل: لا يتحقَّقُ مُدَّعاك؛ لأنه لو تحقَّق لزم استواء الصورة المذكورة والفرع في الحكم مع الافتراق في الحكمة، وهو مستلزمٌ لترك العمل بالمقتضي للإضافة أو الفارق.

قوله[3]: **(ولئن قاس رابعًا فنعيِّن صورةً أخرى[4]، فنقول بمثلِ ما قلنا مرةً بعد أُخرى، إلى أن قاس سابعًا فصاعدًا).**



---

(١) (ق/ ٩أ).

(٢) رسمها: «بغناتبه»، ولم يظهر لي معناها، ولعلها ما أثبت، وقد تكون: «بغاييَّتِه».

(٣) (ق/ ٩أ).

(٤) الأصل: «الأخرى» والمثبت من «الفصول».

(فصلٌ في التنافي بين الحُكمَين)(١)

اعلم أنَّ التنافي عكس التلازم؛ لأنه عبارة عن كون الشيئين بحيث كلٌّ منهما ينفي الآخر ويمنعه ولا يجامعه، وهو التضاد والتنافي والتعاند والترديد والتقسيم والشرطيّ المنفصل(٢).

---

(١) هذا الفصل مكانه في «الفصول»: (ق/ ٣أ)، وفي جميع شروحه: في أول الكتاب بعد (فصل التلازم)، وهو المناسب من جهة المعنى إذ التنافي عكس التلازم. والذي وقع هنا في كتاب شيخ الإسلام ذِكْر هذا الفصل بعد فصل المعارضة بالقياس المجهول، وقبل فصل التمسُّك بالنص.
ولم نجد للشيخ أيَّ إشارة إلى هذا الأمر؛ هل وقع باجتهادٍ منه لمناسبة يراها، أو وقع له هكذا في نسخته التي نقل منها «الفصول» أو غير ذلك؟ وعليه فقد أبقينا هذا الموضع على النحو الذي وصل إلينا، ولم نتصرف فيه بتقديم أو تأخير.
وانظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ٥١أ- ٥٤أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٥٢أ- ٥٤ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٣٣أ- ٣٨ب). ووقع في شرح المؤلف والخوارزمي «بين الشيئين».

(٢) قال شيخ الإسلام في «الرد على المنطقيين» (ص٢٠٥): «وأما الشرطي المنفصل، وهو الذي يسميه الأصوليون «السبر والتقسيم»، وقد يسميه أيضًا الجدليون «التقسيم والترديد» فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر، وبانتفائه على ثبوته، أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر، وبانتفائه على ثبوته، أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر...» اهـ وانظر أيضًا (ص٢٩٥، ٣٧٦)، و«درء التعارض»: (٢/ ٢٧٨).
وفي تعريف التقسيم انظر أيضًا: «العدة»: (٤/ ١٤١٥)، و«الواضح»: (١/ ٤٧٢ و٢/ ٦٩) لابن عقيل، و«كتاب الجدل» (ص٣٠٤) له، و«إحكام الإحكام»: (٤/ ٣٢٩) للآمدي.

وأصلُ اللفظ: أن يكون كلٌّ منهما ينفي الآخر كالضدين؛ لأن التنافي تفاعُلٌ من النفي، فأصله أن يكون كلٌّ منهما يفعل مع الآخر مثل ما يفعل الآخرُ معَه، فيكون معناه عدم اجتماعهما قط، فعلى هذا أيُّ المتنافيين تحقَّقَ انتفى الآخر، ولا يجوز أن يكون النفي من أحد الجانبين دون الآخر؛ لأن أحد الشيئين متى نُفِيَ الآخر لم يجتمع معه، فلو فرَضْنا تحقُّقَ المنفيِّ امتنع تحقُّقُ النافي، وإلا لاجتمع مع المنفيِّ، وهو خلاف المفروض[1]، وكذلك لو تحقَّق النافي امتنع تحقق المنفي[2]، بخلاف اللزوم فإنه قد يتحقَّق اللازم بدون ملزومِه؛ لأن مقتضى اللزوم إنما هو وجودُه مَعَه، فيجوز وجوده بدونه، لأن ذلك لا ينافي وجوده معه، وأما النَّفي فمقتضاه عدم الاجتماع، فيمتنع اجتماع الوجُوْدَين.

ثم التنافي على ثلاثة أقسام؛ لأن المُنَافي إما أن ينافي الآخر وجودًا فقط، أو عدمًا فقط، أو وجودًا وعدمًا. فإن تنافيا وجودًا وعدمًا فهو الذي يُقال له: الشَّرْطيُّ المنفصلُ الحقيقيُّ الانفصال [ق٢٢٤] إذا صيغ التنافي بصيغة الشرط، ويقال فيه: استثناء عين كلٍّ واحد من الأقسام يُنْتِج نقيضَ الآخر، واستثناء نقيضِه يُنْتِج عينَه، فله في الأصل أربعة استثناءات[3]، وهو الذي يقال له: مانعُ الجمع والخلوِّ، أي يمنعُ اجتماعَ القِسْمَين، ويمنع خلوَّهما، وربَّما عُبِّر عنه بالمتناقِضَين، وإن كان التناقض في الأصل عبارةً عن الإثبات والنفي؛ لأنه متى انحصر الأمرُ في قسمين فلا بدَّ من إثبات

---

(١) في الأصل: «العروض».

(٢) في الأصل: «النافي» ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) الأصل: «أربع». وانظر: «الرد على المنطقيين» (ص٢٠٥- ٢٠٦).

أحدهما ونفي الآخر، كما يُقال: العددُ إما شفع وإما وتر، والماءُ إمَّا طاهر وإمَّا نجس، والعباداتُ والعقودُ إمَّا صحيحة وإما فاسدة أو باطلة، وهذا الفعل إمَّا حلالٌ وإمَّا حرام، والخبر إمَّا صدق وإما كَذِب، وهذا إمَّا موجودٌ أو معدوم، وأمثلته كثيرة.

فنقول: لكنَّه طاهر فليس بنجس، أو لكنه نجس فليس بطاهر، أو لكنه ليس بطاهر فهو نجس، أو لكنه ليس بنجسٍ فهو طاهر.

وإن صُغْتَه بصيغة الحمل والإخبار...[1] قلتَ: الطهارةُ والنجاسةُ لا ترتفعان ولا تجتمعان، أو تقول: الطهارةُ والنجاسةُ حاصران أو لازمان متنافيان، ونحو ذلك من العبارات.

وإن تنافيا وجودًا فقط أو عَدَمًا، فهو الذي يقال له: الشَّرْطيُّ المنفصلُ الذي ليس بحقيقيِّ الانفصال[2].

ثم ما تنافَى وجودُهما فهو الذي يقال له: مانع الجمع، ويُعَبَّر عنه في المعنى بالضدَّين، واستثناءُ عين أحدهما يُنْتِج نقيضَ الآخر، فأما استثناءُ نقيضِه فعقيمٌ من هذه الجهة، فإن وجود أحدِهما مستلزمٌ لعدمِ الآخر، وهذا إنَّما يُستعمل في موضعٍ يكون المقصودُ نفي اجتماع الشيئين والاستدلال بوجود أحدِهما على عدمِ الآخر، وكلامُ المصنِّف في النافي يدخل في هذا القِسْم، فإنه مفهوم التنافي في أصلِ اللغة، وهذا يكونُ في الأضداد، مثلُ قولنا: إما أن يكون أَسودَ أو أبيض، وإما أن يكون واجبًا أو حرامًا، وإما أن تكون الصلاةُ صحيحةً أو الطهارةُ فاسدةً، وإما أن تكونَ العلةُ موجودةً، أو الحكمُ منتفيًا.

---

(١) كلمة لم تتبين، وكأن رسمها: «الصحاح».

(٢) انظر «الرد على المنطقيين» (ص٢٠٥).

وإن شئت عبَّرتَ به بأن كذا وكذا مما لا يجتمعان، أو بأنَّهما متنافيان.

وإن تنافيا عَدَمًا فقط فهو الذي يُقال له: مانع الخلوِّ(١)، أي يمنع خلوَّهما جميعًا، أي عدمهما جميعًا، فأيهما عُدِم دلَّ على وجود الآخر، ولهذا يقال: استثناءُ نقيض أحدِهما يُنتجُ عينَ الآخر، وأما استثناءُ عينه فعقيم.

وهذا إنما يُستعمل في الموضع الذي يكون المقصود بيان وجودِ أحدِ الأمرين أو كلاهما(٢)، وبيانُ الحصرِ في شيئين أو أشياء، والاستدلال بعدم أحدِهما على وجودِ الآخر، أو بأنَّه إذا عُدِم وُجِدَ الآخر ردًّا على من زعم عدمَهما جميعًا. كما أنَّ الذي قبله ردٌّ على من زعم اجتماعهما، كما يقال: الاستنجاء إما أن يكون بالماء أو بالجامد، وطهارة الحدث(٣) إمَّا بالماء أو بالتراب، والأدلة الشرعية إما الكتاب أو السنة أو الإجماع [ق٢٢٥] أو القياس، أو الاستصحاب.

والغالبُ أن يُستعمل في هذا القسم: «لا يخلو»، كما يُستعمل في الذي قبله: «إما أن يكون»، كما يقال: العلةُ لا تخلو إما أن تكون منصوصةً أو مستنبطة. أو يقال: الموجِبُ للغسل إما الجناية أو الحيض أو النفاس(٤)، أو الإسلام، أو الموت. وموجَبُ العمد إما القَود وإما الدِّيَة. والحكمُ إما بالبيِّنة، أو بالإقرار، أو باليمين، أو بالنكول.

وكثيرًا ما يقع الترديد بين شيئين أحدهما أعمُّ من الآخر، أو أحدُهما

---

(١) انظر: «الرد على المنطقيين» (ص٢٠٦).

(٢) كذا، والصواب: «كليهما».

(٣) كلمة غير واضحة، ولعلها ما أثبت.

(٤) الأصل: «القياس»!

مستلزمٌ للآخر، أو أحدهما مغاير للآخر لفظًا فقط بلا معنى؛ لأن المقصود بيانُ وجودِ أحدِهما على التقدِيرَين، أو بيان وجود مقصود تحصيل أحدهما. وأما في القِسمَين الأوَّلَيْن فلا يجوز ذلك؛ لأن قسيم الشيء ليس قسمًا منه، والمتلازمان لا يتنافيان. وكثيرًا ما يسلُكُ الجدليون هذا المسلك. وإذا كان كذلك لم يُنْتِج استثناء نقيضِ كلٍّ منهما عينَ الآخر؛ لأن نفي الأعم أو الملزوم لا يصحُّ معه ثبوتُ الأخصِّ اللازم[1]، كما يقال: الشيءُ إمَّا أن يكون ممكنًا الإمكان العام، أو الإمكان الخاص، فإن لم يكن ممكنًا الإمكان الخاصَّ فهو ممكن الإمكان العام، ولا يصحُّ العكس.

والسرُّ في ذلك: أن الترديد في المعنى بين الخاص منفردًا وبين العامِّ مع الخاص، فكأنه قيل: إما أن يكون الإمكان الخاص فقط، أو الخاص والعام. ومعلوم أنه لو قيل كذلك ظهر المقصود. فافهم الفرقَ بين هذه الأقسام وموادِّها وصورِها فإنه نافع في العلوم جميعًا.

واعلم أن التنافي كما يكون بين الأحكام، فإنه يكون بينها وبين الدلائل والعلل، كما يُقال: القولُ بموجبِ هذا الدليل وعدمُ الحكم الفلاني لا يجتمعان، أو كون الوصف الفلاني علة وعدم الحكم الفلاني لا يجتمعان، وذلك لا يخفى على محُصِّل.

قال المصنف[2]: **(وهو امتناع الاجتماع بينهما في محلٍّ واحد في زمانٍ واحد).**

وهو كما قال؛ لأنه يعني بالمتنافيين المتضادَّين، وهما ما لا يجوز

---

(١) الأصل: «الالزام» ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) «الفصول» (ق/ ٣أ).

اجتماعهما مكانًا وزمانًا، فإذا اجتمعا في محلٍّ واحد في زمانٍ واحد فليسا متنافيين. وإن لم يجتمعا في المحلِّ الواحد إلا في زمانين، أو لم يجتمعا في الزمان الواحد إلا في محلَّين فهما متنافيان. وإن لم يمكن اجتماعُهما لا في محلٍّ واحد ولا محلين، ولا زمانٍ واحد ولا زمانَيْن فهما أشد تنافيًا.

واعلم أنهما قد يتنافيان(١) مطلقًا، وقد يتنافيان [ق٢٢٦] على بعض(٢) الوجوه، وكثيرًا ما يقع الغلطُ في هذا فيوجد المطلق موضع المقيَّد وبالعكس.

والنَّقِيضان نوعان من المتنافيين، وقد عُلِم أنه لابدَّ في المتناقِضَيْن من اتحادهما(٣) في النسبة التي تناقضا فيها، حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر، وبالعكس، وقد فصَّلها بعضُ الناس وعدُّوها ثمانية، ومنهم مَن زعم أنَّ الأقسامَ متداخلة إلى ثلاثة، وقيل: إلى اثنين، وقيل: إلى واحد، وهو الصواب. فالمعتبر أن يكون المثبت هو المنفي، وكل ما اقتضى تغايرهما لم يتحقَّق معه التناقض.

وأما المتنافيان فأعمّ من ذلك، فلا يشترط إلا أن يكون أحدهما بحيث يلزم من وجوده عدم الآخر، سواء كان نقيضه أو ضده.

واعلم أن التنافي إذا صحَّ بطريقٍ شرعيٍّ فإنه طريق من الطرق الصحيحة كالتلازم. وتحقيقُه إنما يكونُ بالمناهج العلمية أو المعاني الفقهية، وهؤلاء المموِّهون يدَّعُونه ويحتجُّون عليه بما لا دليل فيه، والله المستعان.

---

(١) بالأصل: «يتنافيا»!.

(٢) الأصل: «نقص» والصواب ما أثبت.

(٣) رسمها في الأصل: «ايمادهما»، ولعل الصواب ما أثبت.

قوله[1]: (**كما إذا قال: الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على من ملك مالًا دون النصاب مما لا يجتمعان، والثاني ثابت إجماعًا فيلزم انتفاء الأوَّل**).

اعلم أن المتنافيين قد يكونان وجوديَّيْن، وقد يكونان عدَمِيَّيْن، وقد يكون الأول وجودًا والثاني عدمًا وبالعكس، كما في التلازم. فإذا ادَّعَى أن الوجوبَ هنا، وعدم الوجوب هنا[2] لا يجتمعان، فهو معنى دعوى التلازم بين الوجودِيَّيْن، وقوله: «**والثاني ثابت**»، مثل قوله: «والملزوم منتفٍ»، لكن الكلام في هذه الصورة له طريق يختصُّ بها.

فإن قيل: إذا قيل: إن المتنافيين إنما[3] يمتنع اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ وزمانٍ واحد، فالوجوبُ على المَدِيْن وعدمُه على مالك ما دون النصاب لا يكونان في محلٍّ واحد حتى يقال: اجتمعا فيه أو لم يجتمعا. مرادهم: أنهما لا يجتمعان في حكم الشارع، وجعلوا الحكم الشرعي محلًّا[4] لما هو أخص منه من الأحكام، كالوجوب هنا، والوجوبُ كما يجعل الأمور العامة أوعية[5] ومحالًّا لأقسامها الخاصة؛ لأنها جَمَعَتْها ووَعَتْها[6] كالظرف والوعاء، فيقال: الجِسْم يجمع النامي والجامد والحيوان والجامد والبهيم

(١) «الفصول» (ق/ ٣أ).

(٢) كذا ولعلها: «هناك».

(٣) الأصل: «ما» ولعل الصواب ما أثبت.

(٤) الأصل: « محالًا».

(٥) كلمة غير واضحة، ولعلها ما أثبتّ.

(٦) كلمتان هكذا استظهرتهما.

والناطق. ويقال: الحكم الشرعي يدخل فيه الوجوب والندب[1] والإباحة والكراهة والحظر، وهو كثير.

واعلم أن الطرق الصحيحة في تقرير التنافي أن يبين أن ثبوت أحدهما ينفي الآخر، إما بنصٍّ إن اتفق ذلك، فإن النصوص لا تكاد تدل على مثل ذلك [ق٢٢٧] صريحًا إلا بطريق الاستلزام...[2] نحو ذلك، وذلك أن يسوِّي الشارع بينهما أو يفرِّق.

فيقال: إثبات أحدهما مع عدم الآخر مما لا يجتمعان، أو إثباتهما جميعًا مما لا يجتمعان، وهذا كما يقال في حديث التوضؤ بالنبيذ[3]: إن الاستدلال على تجويز التوضؤ بالنبيذ المطبوخ مع القول بعدم الجواز بالنِّيء لا يجتمعان؛ لأن الحديث إنما هو في النبيذ النِّيء، فإن كان دليلًا

---

(١) الأصل: «التلف»! والصواب ما أثبت.

(٢) كلمتان لم أتبينهما، والذي ظهر منهما: «الا... والنصبة»!. ويحتمل أن يكون الصواب: «وإيماء النص».

(٣) ولفظه قال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لما كانت ليلة الجن تخلَّف منهم رجلان، وقالا: نشهد الفجر معك يا رسول الله، فقال لي النبي ﷺ: «أمعك ماء؟» قلت: ليس معي ماء، ولكن معي إداوة فيها نبيذ، فقال النبي ﷺ: «تمرةٌ طيبة، وماءٌ طهور» فتوضأ.
أخرجه أحمد (٧/ ٣٢٤ رقم ٤٢٩٦) ـ واللفظ له ـ وأبو داود رقم (٨٤)، والترمذي رقم (٨٨) وابن ماجه رقم (٣٨٤) وغيرهم من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال الترمذي عقبه: «وإنما رُوي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد الله عن النبي ﷺ. وأبو زيد رجلٌ مجهول عند أهل الحديث، لا يُعْرف له رواية غير هذا الحديث» اهـ. وقد اتفق العلماء على ضعف هذا الحديث، انظر «العلل»: (١/ ٢٠٧- الرشد) لابن أبي حاتم، و«نصب الراية»: (١/ ١٣٧- ١٤٨).

معتمدًا جاز الوضوء بالنِّيء، فلا يكون عدمه متحقِّقًا، وإن لم يكن دليلًا معتمدًا امتنع الاستدلالُ به على جواز التوضوء بالمطبوخ، فعُلِمَ أن الاستدلالَ به على الجواز في المطبوخ دون النِّيء غير ممكن، فيكون الجوازُ هنا وعدمُه هناك متنافيين.

وإما بقياس صحيح، أو تلازم صحيح، مثل أن يبيِّن أن المقتضي للجواز في إحدى الصورتين موجود في الأخرى، أو المانع في إحداهما موجود في الأخرى، أو أنَّ إحداهما تستلزم الحكم في الأخرى، فيتنافى الجواز[1] وعدمه في إحدى الصورتين ونقيضه في الأخرى، أو يبيِّن أن بتقدير الحُكْم في إحدى الصورَتَيْن يقوم مانع في الأخرى، أو بتقدير عدم المانع في إحداهما يُسَلَّم المقتضي في الأخرى عن المانع، فيتنافى الحُكْمان فيهما وجودًا وعدمًا.

مثل أن يُقال: إيجابُ الزكاةِ في مال الصبيّ، وعدم الإيجاب في مالِ المجنون لا يجتمعان، أو يقال: إجبار[2] الصغيرة الثيب، والبكر البالغة يتنافيان أو لا يجتمعان، أو يقول: إيجابُ العبادة وقضاؤها يتنافيان، أو عدم إيجاب الوضوء وعدم إيجاب التيمم يتنافيان، أو يقال: إيجاب قتل الجماعة بالواحد ومنع....[3] لا يجتمعان.

ويُسْتَدل على التنافي بالأدلة المعلومة في كل مسألة من هذه المسائل،

---

(١) كتب الناسخ أولًا: «فيتنافيان» ثم جوَّدها بما هو مثبت.

(٢) رسمها في الأصل: «احار»!.

(٣) ثلاث كلمات لم تتبين.

سواء كانت إجماعيَّة أو خلافية، ومثاله أن يقول في المال الذي[1] ذكره؛ لأن عدم الوجوب على من له دون النصاب إنما كان لنفي الضرر الحاصل بالإيجاب، فإن المالَ القليلَ لا يحتمل المواساة؛ لأنه مشغول بحوائج مالكه، ومالُ المدين يشاركه في هذا المعنى، فيتنافى وجودُ أحدِهما، وعدمُ الآخر. أو يقول: الوجوبُ على المدين إن ثبتَ فإنما يكون رعايةً لجانب السبب الموجِب، وهو المال الموجود، وترك النظر إلى كونه مشغولًا بمصالح المالك، وهذا المعنى موجود في قليل المال، فيجب ثبوت الوجوب فيه، وليس الغرضُ تقريرَ صحَّة هذا التنافي على الخصوص، فإن مادَّة الكلام في هذا المثال قد تقدَّم في التلازم. وعامة[2] المُمَوِّهين يثبتون التنافي بنحوٍ مما يثبتون [ق٢٢٨] به التلازم.

قال المصنف[3]: (**والدليل على عدم الاجتماع متعدِّد، فإنه يمكن أن يتمسَّك بالنص والقياس والتلازم وغيرها، لكن نفي الاجتماع بِنَفْي أحدهما في مثل ما ذكرنا من المثال لا[4] يتم لوجهين:**

أحدهما: أنه دعوى أحد الأمرين اللذين أحدهما لازم الانتفاء، وهذا باطل يُعْرف[5] من بعد.

والثاني: أنه معارَض بمثله، فإن الخصمَ يقول: العدمُ هنا مع العدم ثَمَّة

---

(١) غير بينة في الأصل، وهذا الذي استظهرته، ويبقى في العبارة شيء.

(٢) غير واضحة ولعلها ما أثبت.

(٣) «الفصول» (ق/ ٣أ).

(٤) الأصل: «مالا» والمثبت من «الفصول».

(٥) «الفصول»: «سَيُعرف».

مما لا يجتمعان بعينِ ما ذكرتُم).

وهو كما قال، فإنهم تارة يثبتون نفي اجتماع العدم والوجوب بالنص الدال على الوجوب مثلًا في صورة العدم، كما تقدَّم من أدلتهم على الوجوب على الفقير في التلازم، كقوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، أو ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] والدالُّ على الوجوب في تلك الصورة دالٌّ على أن العدم فيها والوجوب في الأخرى لا يجتمعان؛ إذ لو اجتمعا لثبتَ العدمُ فيهما[1]، وهو خلاف مدلول الدليل.

أو بالنصِّ الدالِّ على العدم في صورة الوجوب المختَلَفِ فيها، كقوله: «**لا صَدَقَةَ إلا عن ظَهْرِ غِنًى**»[2]، و«**ابدأ بنفسِك**»[3]، ونحو ذلك. ومتى ثبتَ العدمُ فيها ثبتَ أن الوجوب فيها والعدمَ في الأخرى لا يجتمعان.

وتارةً يثبتونه بالقياس، سواءٌ كان وجوديًا أو عدميًا، مثل: أن يقيس الوجوب على الفقير على الوجوب على المَدِيْن، أو عدم الوجوب على

---

(١) الأصل: «فيها».

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أحمد: (١٢/ ٦٩ رقم ٧١٥٥)، والنسائي في «الكبرى» كما في «تحفة الأشراف» (١٠/ ٢٦٢)، وذكر الحافظ في «التغليق»: (٣/ ٤٢٠) أنه لم يقف عليه بهذا اللفظ لا في «المجتبى» ولا في «الكبرى». وعلَّقه البخاري في كتاب الوصايا «الفتح»: (٥/ ٤٤٣) مجزومًا به من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
وفي سنده عبد الملك بن أبي سليمان العرزَمي، فيه كلام من جهة حفظه، وباقي رجاله ثقات. وقد أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رقم (١٤٢٦) بلفظ: «خير الصدقة ما كان عن غنًى...».

(٣) أخرجه مسلم رقم (٩٩٧) من حديث جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

المدين على عدم الوجوب على الفقير بالأقيِسَة المعروفة من طريقتهم مما سيأتي.

وتارةً يثبتونه بالتلازم المذكور في بيان الوجوب على الفقير على تقدير الوجوب على المَدين كما تقدم ذكرُه. مثل أن يقال: لو وجبَتْ هنا لوجبت هناك، أو: لو لم يجب هناك لما وجبَتْ هُنا، أو يقال: عدم اجتماعهما من لوازم اللزوم، كما تقدم ذكرُه في التلازم.

وقد اعترفوا أن هذا لا يتم، أي لا يتمُّ للمستدل، إما لإمكان إبطاله في نَفْسِه، أو لإمكان معارضته بمثله، وكلُّ صورة من صور النكث[1] أمكن فيها أحد هذين لم تتم بل ينقطع المستدلُّ بها دون إتمامها؛ لأن تمامها إنما يكون بالدلالةِ على المطلوب، والسلامةِ عن المعارض، وبيانُ ذلك من وجهين:

أحدهما: أنه دعوى أحد الأمرين اللذين أحدهما لازم الانتفاء وذلك لا يصحُّ، كما يذكر في الاستدلال بالنصِّ، وذلك لأنه إذا قال: الوجوبُ هنا والعدم هناك لا يجتمعان، فلا بدَّ أن يقول: وأحدُهما ثابت، فينتفي الآخر، مثل أن يقول: والعدم هناك ثابت إجماعًا فينتفي الوجوب هنا، ومتى احتاج أن ينفي ثبوت[2] أحدهما فقد ادَّعَى أحد الأمرين اللذين [ق٢٢٩] أحدهما لازم الانتفاء؛ لأنه يقول: لا بُدَّ من أحد الأمرين؛ إمَّا العدم هنا، وإمَّا الوجوبُ هناك، وإذا ادَّعَى أحدَ أمرَيْن، وأحدهما معلوم الانتفاء في نفسِ الأمر لم يَجُزْ ذلك ولازمُ[3] الانتفاء هو المدَّعَى؛ لأنه دعوى ما يُعْلَم عدمُه،

---

(١) غير منقوطة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

(٢) هكذا قرأت هذه الجملة.

(٣) غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

فيتعيَّن أن يكون المدَّعى هو الأمر الآخر، وإذا كان المدَّعَى هو الأمر الآخر ـ وهو دعوى العدم هنا مثلًا ـ فهو دعوى محلّ النزاع بعينه، فلا فائدة في الترديد والتنافي.

وأيضًا: فإن لم يمكنه إقامة الدليل على انتفاء الأمرِ الآخر الذي ينافي ثبوتَ اللازم الانتفاء، فقد أقامَ الدليل على المدَّعَى، فلا فائدة في التنافي، وإن لم يمكنه إقامةُ الدليل على انتفائه جازَ أن يكون موجودًا، وجاز أن يكون معدومًا، وحينئذٍ فلا تتحقَّقُ منافاتُه لثبوت ما عُلِم انتفاؤه.

وأيضًا: فإنه إذا ادَّعى أحدَ الأمرين اللذين قد عُلِم انتفاء أحدهما، فإمَّا[1] أن يُقِيم الدليلَ على أحدهما مبهمًا أو معيَّنًا، [وعلى كل تقدير] لم يجز أن يقيم الدليلَ [إلا][2] على ثبوت ما يجوز ثبوته دون ما عُلِم انتفاؤه، وأمَّا إقامة الدليل على كلٍّ منهما فلا سبيل إليه، فعُلِمَ أنه على كلِّ تقدير لا يمكنه إقامة الدليل إلا على ثبوت ما يجوز ثبوته، وأنه إن أقامَه على ما عُلِم انتفاؤه كان قد عُلِم أنه باطل فلا يفيد.

وهذا مثل إقامة الدليل في المثال المذكور على الوجوب على من مَلَك دون النصاب، فإنه إقامةُ دليلٍ على ما يُعْلَم انتفاؤه، فلا يكون مسموعًا.

وأيضًا: فإنه إذا قام الدليل على ثبوتِ ما هو لازمُ الانتفاءِ، وهو الوجوبُ على من ملَكَ دون النصاب ـ مثلًا ـ فإنه لازمُ الانتفاء، فإذا أقامَ الدليلَ على ثبوته لم يمكنه أن يقول بعد ذلك: «والعدمُ ثابت فينتفي الأول»، ولابدَّ له من

---

(١) كذا في الأصل، فلعلها: «فأراد» أو في الكلام نقص.

(٢) ما بين المعكوفات زيادة ليستقيم المعنى، وسيأتي على الصواب بعد سطرٍ.

هذه المقدمة الثابتة[1]، فإذا أقام الدليلَ على الوجوب لم يصح أن يقول: «وعدم الوجوب ثابت»؛ لأنه جَمْع بين النقيضَيْن.

وأيضًا: فإنه إذا ادَّعى أحدَ الأمرين وأقامَ الدليلَ على كلٍّ منهما أمكنَ المعترض أن ينفي الأمرَيْن بالأدلة النافية لكلٍّ منهما.

مثالُ ذلك: إذا قال هنا: لا يخلو إمَّا أن لا يجب [هنا] أو يجب هناك بالأدلة الدالَّة على عدم الوجوب هنا، والأدلةِ الدالة على الوجوب هناك، لكن الثاني منتفٍ بالإجماع، فيتعيَّن الأول.

قيل له: لا يثبتُ واحد منهما؛ لأنه لا يخلو إما أن يجب هنا، أو يجب هناك بالأدلة الدالة على الوجوب هنا وهناك، والوجوبُ هناك منتفٍ، فيتعيَّن الوجوبُ هنا.

فإن قيل: إنما يَدَّعي أحدَ الأمرَين [ق٢٣٠] اللذين أحدُهما لازم الانتفاء، ويقيم الدليل على ثبوتِ أحدهما بتقدير عدمِ الآخر كما في التلازم. مثاله: أن يقيم الدليلَ على الوجوب على الفقير بتقدير الوجوبِ على المَدِيْن، فلا فرقَ بين هذا وبين التلازم في المعنى.

قيل: هو في باب التلازم يدَّعي الوجوب على التقدير، وهذا أيضًا ممكن، ويقيم الدليل عليه في الجملة، فيكون قد أقام الدليلَ على ممكن، وكذلك لم يمكن المعترضِ معارضته بنفسِ كلامه، وهنا إذا ادَّعى أحدَ أمرين فهو يُقيم الدليل على كلٍّ منهما بانفراده، وهذا غير ممكن فيما عُلِمَ انتفاؤه، وإذا أمكن في[2] الجانب الآخر فهو مستقلٌ بالإفادة.

---

(١) كذا، ولعلها: «الثانية».

(٢) كلمة مطموسة، ولعلها ما أثبت.

واعلم أن هذا الذي قالوه جيِّد إذا كان الاستدلال على أحد الأمرين بأدلة عامة، من جنس الأدلة التي يثبتون [بها] التلازم والدوران والقياس والنقض ونحو ذلك. أما إذا ادَّعى أحد أمرين، وأقامَ دليلًا صحيحًا على ثبوتِ أحدِهما لا محالة، وكان قد عُلِمَ انتفاءُ أحدهما، فهو دليلٌ على ثبوتِ الآخر، وهذا يكون كثيرًا في مواضع يكون الدليلُ الواحدُ غير دالٍّ على عين المدَّعَى، مثل أن يقول: المقتضي لتحريم الخمر إمَّا السُّكْر أو الرائحة؛ لأن التحريم دار معهما وجودًا وعدمًا، والرائحة غير مقتضية بالإجماع، فتعيَّن أن يكون السُّكْر مقتضيًا.

أو يقول: صيغة «افعل» إمَّا أن يكون مقتضاها في الأصل الطلب، أو ما يستلزمُ عدم الطلب؛ لأنَّ الحال لا يخلو عن أحدهما، والثاني منتفٍ، فيتعيَّن الأول، وهذا كثير في كلامهم.

واعلم أن هذه الأدلة العامة لا تدلُّ على شيءٍ، لا في التنافي، ولا في غيره، لكن في غيره قد لا يمكن الخصمَ المقابلة بمثل ذلك الدليل، وفيه قد أمكنه ذلك، فلذلك يقولون: «قد لا يَتمّ»، فالمقصود بتمام الدليل وعدمه عندهم: إمكان الاستدلال عليه بجنس أدلتهم من غير مُعَارضة بمثل ذلك الدليل.

الثاني: أنه وإن لم يظهر بطلانُه في نفسِه، فإنه يمكن معارضتُه بمثله بأن يُقال: ما ذكرتَ من الدليل وإن دلَّ على عدم الاجتماع فعندنا ما ينفي هذا العدم، وهو ما يثبت الاجتماعَ، وذلك لأن عدمَ الوجوبِ في فصلِ المدينِ وعدَمَه في فصل الفقير الذي يملك دون النصاب لا يجتمعان بعين ما ذكرتم، وهو النص الدالُّ على الوجوب في صورة العدم، ونحوه مما يقال

في دعوى أحد الأمرين اللذين أحدهما لازم الانتفاء، كما يقال: إمَّا أن يجب هنا، أو يجب هناك، ولا يجب هناك بالإجماع، فيجب [ق٢٣١] هنا، وحينئذٍ يلزم الاجتماع هنا، وعدم الوجوب هناك، وهو نقيض ما ادعاه المستدل.

واعلم أنَّ الاستدلال على التنافي على الوجه الذي تقدَّم باطلٌ من وجوه أخرى كثيرة، قد تقدم التنبيه على كثير منها في التلازم، فإن مادَّة الكلام واحدة، فلذلك[1] كرهنا إعادتها. ويختص هذا الموضع بأنه قد انعقد الإجماع على عدم دلالة النصوص أو الأقيسة أو التلازمات على الوجوب هناك، وإذا لم تكن دالةً على الوجوب لم تكن دالة على عدم اجتماعهما، ولا يمكنه أن يقول: هي دالة على الوجوب على تقدير اجتماع الوجوبَيْن، كما قال في التلازم: هي دالة على الوجوب على تقدير الوجوب؛ لأنَّه لا يريدُ أن يثبتَ دلالتها على عدم الاجتماع بدلالتها على الوجوب، فلو قال: هي دالَّة على الوجوب على تقدير اجتماع الوجوبَيْن، فتكون دالَّة على عدم اجتماع الوجوب هنا، والعدم هناك= لكان معنى الكلام: هي دالَّة على الوجوب على عدم اجتماع الوجوب هنا وعدمه هناك على تقدير اجتماع الوجوبَيْن، ومعلومٌ أنه بتقدير الوجوبَيْن لا يكون أحدُهما معدومًا، فلا يجتمع الوجوب في أحدهما، والعدم في الآخر، فنكون قد قلنا: هي دالَّة على عدم اجتماع الوجوب والعدمِ بتقدير عدم اجتماع الوجوب والعدم. وهذا كلامٌ لا يُفِيْد.

وكذلك لو قال: هي دالَّةٌ على الوجوب هناك على تقدير الوجوب هنا، فتكونُ دالَّة على عدمِ اجتماع الوجوب هنا والعدم هناك.

قيل له: إذا دلَّت على تقدير الوجوب بتقدير الوجوب فقد دلت على

---

(١) الأصل: «فكذلك»!.

امتناع اجتماع الوجوب في أحدهما والعدم في الآخر، فتكون دلالتها على امتناع هذا الاجتماع مشروطة[1] بما يمنع هذا الاجتماع، وهذا أيضًا لا يفيد، فإن الدليلَ إذا لم يدل إلا بتقدير وجودِ المدلول عليه بدونه لم يكن دليلًا لعدمِ تأثيره في المدلول وجودًا وعدمًا.

هذا هو السِّرُّ[2] في ردِّهم دعوى أحد الأمرين اللذين أحدهما معلوم الانتفاء. وأيضًا فإنه إن استدلَّ على عدم اجتماع الوجوب هنا والعدم هناك بما ينفي الوجوبَ هنا= كان ذلك وحدَه دليلًا على عدم الوجوب هنا، وهو المطلوب، فلا يجوز جَعْل عدم الاجتماع مقدمةً في الدليل، وهي لا تثبتُ إلا بثبوت المطلوب، فيكون ذلك مصادرةً على المطلوب. وأيضًا فإنه هب أنه أمكنه الدلالة على عدم الوجوب هنا، أو على ثبوته هناك، لكن ليس هنا ما يدلُّ على التنافي، فإن مجرَّد [ق٢٣٢] الدلالة على ثبوت الشيء أو نفيه لا يدلُّ على نفي غيره أو ثبوته إلا بواسطةٍ أخرى.

فإن قال: الواسطةُ هي الدليل الآخر في الجانب الآخر.

قيل له: وذلك ــ أيضًا ــ لا يدلُّ على عدم الاجتماع، لا بنفسه ولا بواسطة. وإيضاح ذلك: أنه إذا استدلَّ على الوجوبِ هناك، ثم قال: فلا يجتمع عدم الوجوب هناك والوجوب هنا.

قيل له: لا نُسَلِّم، فإنه بتقدير أن يكون الوجوبُ هناك ثابتًا جاز أن يكون العدمُ هنا ثابتًا، وهذا وإن كان خلاف الإجماع، لكن الوجوب هناك خلاف الإجماع، فلا يضرُّ أن يلزم من خلافِ الإجماع خلافُ الإجماع.

(١) الأصل: «مشروط».

(٢) هكذا استظهرتها.

وكـذلك قولـه: «مـا يـدلُّ عـلى عـدم الوجـوب هنـاك يـدلُّ عـلى عـدم الاجتماع» غيرُ صحيح، بل الأدلَّة على ذلك بالنفي[1] والإثبات.

وإن استدلَّ على عدمِ الوجوب هنا، ثم قال: «وإذا ثبتَ العـدمُ فـالوجوب هنا والعدم هناك[2] لا يجتمعان».

قيل له: لا نُسَلِّم، فإن الدالَّ على العدم هنا يدلُّ على العدم هنا، أمَّا دلالته على الحكم هنا بنفي أو إيجابٍ فلا، وذلك أنه يجوز أن يكون العدمُ هنا ثابتًا، والوجوبُ هنا والعدمُ هناك يجتمعان، ويجوز أن يكون الدالُّ على العدم هنا دالًّا على الوجوب هناك؛ لأنَّ المعترضَ يُمكنُه منعُ عدمِ الوجوب هناك بتقدير الوجوب هنا.

قوله[3]: **(وأما إذا ردَّدَ الكلامَ في أمرٍ ونَفَى الاجتماعَ على كلِّ واحدٍ من التقديرَيْن بما هو المختص بذلك التقدير، كما إذا قال: المشترك بينهما لا يخلو إمَّا أن يكون[4] موجِبًا لوجوبِ الزكاة أو لم يكن، فإن كان موجبًا تجبُ الزكاة ثمَّة عملًا بالموجِب، وإن لم يكن لا تجبُ الزكاة[5] هنا[6] بالنافي السَّالم عن معارضةِ كونه موجبًا، فإنه يتم؛ لأنه لا يمكن له أن يقول**

(١) الأصل: «تنفي»، ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) الأصل: «هنا».

(٣) «الفصول»: (ق/ ٣أ- ٣ب).

(٤) «الفصول»: «كان».

(٥) ليست في «الفصول».

(٦) في هامش «الفصول» تعليق في هذا الموضع، وهو زيادة من إحدى النسخ فيكون الكلام هكذا: «هنا وإلا لكان موجبًا، أو يقال: لا تجب بالنافي السالم...».

بمثل ما قلنا، سواء كان ذلك الأمر ـ وهو الذي ضم إليه ضد المدَّعَى ـ من صُوَر الإجماع كما مر، أو من صور الخلاف نحو المركَّب مثلًا، أو كان فيه روايتان عن مجتهدٍ، والترديد لازم بعد اللزوم فيها[(١)].

واعلم أن التنافي على هذا الوجه مقيَّد في الجملة، وهو مما يمكنُ تمامه، وذلك لأنه إذا ردَّدَ الكلام بين أمرين، وبيَّن أن الاجتماع منتفٍ على كلِّ واحد من التقديرين بدليلٍ يختصُّ ذلك التقدير، كان بمنزلة أن يقيمَ دليلًا يدلُّ بنفسه على امتناع الاجتماع، بأن يُبَيِّن أن ثبوت أحدهما ينفي ثبوتَ الآخر، فإن ذلك قد يمكن في مواضعَ كثيرة؛ لأنه لا فرقَ أن يُبَيِّن تنافيهما وامتناع اجتماعهما بدليل يدلُّ على ذلك، أو يُبَيِّن انحصار الأقسام في أمور، ويُبَيِّن تنافيها على تقدير كلِّ قسمٍ من الأقسام.

وكذلك أيضًا لا فرقَ بين إثبات التلازم بما يدلُّ [ق٢٣٣] بنفسه على ذلك، أو ترديد الحال في أمور، وبيان اللزوم على تقدير كلِّ قسم، وهذا ظاهر، بخلافِ ما إذا بيَّن التنافي بدليل يُثبت أحدَهما، وبدليلٍ آخر ينفي الآخر، وليس لدليلِ ثبوتِ أحدِهما إشعارٌ بانتفاء الآخر، ولا لدليل الانتفاءِ إشعارٌ بثبوتِ الآخر، بل يجوز أن يستدلَّ بدليلِ ثبوتِ أحدِهما على ثبوتِ الآخر، كما يستدلُّ على انتفائه، ويجوز أن يمنع الحكم هناك على تقدير خلاف المدَّعَى هناك، وفَرَضْنا ثبوتَ موجب الدليلين= لكان ذلك أمرًا اتفاقيًّا لا لزوميًّا، والأمرُ الاتفاقي لا يدلُّ على التنافي؛ لجواز تغيُّر الحال الاتفاقية، ولأنه لا مناسبة بينه وبين ما استدلَّ به عليه، ولابدَّ أن يكون بين الدليل والمدلول نوعُ علاقة ورباط، ولأنَّ التنافي هو كون أحدهما ينفي

(١) «الفصول»: «فيهما».

الآخر بنفسه، أو بلازِمِه من حيث هو لازِمُه، لا كون هذا اتفقَ انتفاؤُه عند وجود هذا، لاسيما إذا اتفق انتفاؤه عند وجوده وعند عدمه.

لكن إنَّما أثبتوه بجنس أدلَّتِهم في الجملة، وذلك له صور متعدِّدة؛ لأن انتفاء الاجتماع ـ على كلِّ تقدير ـ له أسباب متعدِّدة، منها ما ذكره وهو القياس بأن يقال: المشترك بين الصورتين لا يخلو إما أن يكون مقتضيًا وجوبَ الزكاة، أو لا يكون، ويعني بالمشترك بينهما: حصول المصالح المتعلِّقة بالوجوب منهما، أو كون الوجوب طريقًا إلى تحصيلها، فإن ما يشتركان فيه من ذلك إما أن [يكون][1] موجبًا لوجوب الزكاة أم لا، فإن كان مقتضيًا وجبت الزكاةُ هناك عملًا بالموجب، وحينئذٍ فلا يجتمع الوجوبُ هنا والعدم هناك، وإن لم يكن المشترك مقتضيًا للوجوب لم تجب الزكاة هنا عملًا بالنافي لوجوب الزكاة، السالمِ عن معارضة موجبه المشترك، وحينئذٍ لا يجتمع الوجوبُ وعدمُه.

فحاصله: أنه أثبت الوجوبَ على تقديرٍ بدليلٍ ينشأُ من ذلك التقدير، وأثْبَت عدمها عند عدم ذلك التقدير بدليلٍ ينشأ من عدم ذلك التقدير. وهذا في الجملة له توهيم وتمويه.

فإن قيل: لا تجبُ الزكاةُ هناك على تقدير كون المشترك موجبًا بالمانع من الوجوب؟

قيل له: يعني بالموجب هو: ما يقتضي الزكاة على تقدير وجود المانع وعدمه، بأن يكون راجحًا على ما يعارضُه وينافيه، وحينئذٍ فإذا كان المشترك

---

(١) زيادة يستقيم بها السياق.

موجبًا بهذا التفسير لزمت الزكاةُ هناك قطعًا، وإن لم يكن موجبًا فقد سلم ما هنا عن المعارض القطعي، وهو الموجب بكلِّ حال، فيكون الموجب منتفيًا بالنافي السالم عن(١) هذا المعارض.

واعلم أن اختصاص السالم النافي بتقدير عدم موجبيَّة المشترك أظهر من [ق٢٣٤] اختصاص الموجب بتقدير موجبيَّتِه؛ لأن الوجوب يمكنُ حصوله بغير المشترك، كما يمكن حصوله به، وغير المشترك متعدِّد، أمَّا نفي الوجوب فلا يحصل إلَّا بالنافي السالم عن المعارض، والمعارضُ إما قطعيٌّ أو ظنيٌّ، فقد ذكر أحدَ قِسْمَي عدم الوجوب، فعُلِم أنَّ النافي لا يحصل إلا على هذا التقدير أو تقدير آخر، والموجب يحصل على هذا التقدير وعدَّة تقديرات، فكان الأوَّل أخص.

وإنما لم يمكن المعترض أن يقابل المستدلّ بمثل كلامه؛ لأنه إذا قال: العدم(٢) هنا مع العدم هناك لا يجتمعان؛ لأن المشترك بين الصورتين إما أن يكون مقتضيًا للوجوب أو لا يكون، فإن كان مقتضيًا للوجوب وجبت الزكاةُ هناك عملًا بالموجب، أو وجبت الزكاة مطلقًا؛ وحينئذ فلا تحقُّقَ للعدم فضلًا عن اجتماع الموجبين. وإن لم يكن مقتضيًا للوجوب، وجبت الزكاةُ هنا بالمقتضي للوجوب، فلا يجتمع العدمان.

قيل له: لا نُسَلِّم أنَّه إذا لم يكن مقتضيًا تجب الزكاة هنا؛ لأن عدم المقتضي الخاص لا إشعار له بالوجوب، بل هو إلى الإشعار بالعدم أقرب.

---

(١) الأصل: «غير» والصواب ما أثبت.

(٢) كذا في الأصل، ولعلها: «الوجوب». وانظر الصفحة الآتية.

ومَنْعُ المستدلِّ هنا ظاهر؛ لأن الوجوبَ عنده غير ثابت، فإن أنشأ المعترضُ الوجوبَ هنا بدليلٍ لم يَحْسُن لوجهين:

أحدهما: أن ذلك الدليل لا ينشأ من هذا التقدير، والأدلَّةُ العامةُ قد تقدَّم الكلامُ على تهافتها وتهاترها[1].

والثاني: أن إثبات الوجوب هنا إثبات الحكم المتنازع فيه، فإذا أبطل به مقدمة المستدل، وهو قوله: «الوجوبُ هنا والعدم هناك لا يجتمعان»= قد قال: الوجوب والعدم يجتمعان؛ لثبوت الوجوب المتنازع فيه بكَيْتَ وكَيْت، وهذا غَصْب لمنصبِ الاستدلال، فلا يُسْمَع. هذا تقرير كلام هؤلاء.

والتحقيقُ أنَّ مثل هذا الكلام لا يُقْبل من المستدلِّ أيضًا لوجوه:

أحدها: قوله: «وإن لم يكن المشترك موجبًا لم تجب الزكاة هنا بالنافي السالم عن معارضة القطعي»[2].

قلنا: إما أن تكون سلامة النافي عن المعارض القطعي كافيةً في العمل بموجبه، أو غير كافيةٍ، فإن كانت السلامة عن المعارض القطعي كافيةً في العمل بموجبه، وجبَ العملُ بكلِّ نافٍ لم يعارِضْه قطعي. وحينئذٍ فلا يجوز إثبات الوجوب بدليل ظَنِّي؛ لأن نافي الوجوب حينئذٍ يكون سالمًا عن المعارض القطعي، وهذا خلاف إجماع الأمة، بل خلاف إجماع العقلاء، فإنَّ الأصل النافي أضعف الأدلة، فأدنى دليل موجب[3] يُبْطِل العملَ به،

(١) أي بطلانها.

(٢) المصنِّف ينقل كلام صاحب «الفصول» بالمعنى، وانظر نصَّه فيما سبق (ص٤١٤).

(٣) تحتمل: «يوجب».

ولهذا يترك استصحاب[1] الحال النافي للوجوب بالظواهر والتلازمات والأقيسة، وغير ذلك، ولهذا [ق٢٣٥] تُشْغل الذمم بالأمارات[2] التي ليست قطعية، وتقبل أخبار الآحاد، بل الأمارات الظنية في دفع موجب الأدلة النافية من الاستصحاب ونحوه، ومن تأمَّل الشريعة تأصيلًا وتفصيلًا وجد الغالب عليها تقديم الظواهر على النوافي.

وإن قال: أعني بالنافي ما ينفي الوجوب من الاستصحاب والدور المنفي شرعًا، والنصوص النافية للوجوب.

قيل: هذا لو صحَّ لم يَجُز العملُ به إذا عارضه ما يكافئه أو يفوقه من الظنِّيَّات وإن كان سالمًا عن معارضة القطعي، فعُلِمَ أن ذلك وحدَه ليس كافيًا.

وإن لم تكن السلامة عن معارضة القاطع كافيةً في[3] العمل بالنافي، كان معنى كلامه: لم تجب الزكاةُ هنا بالدليل الموصوف صفةً قد لا تكفي في العمل به، ومعلومٌ أنَّ الدليل لا يجوزُ اتِّباعه حتى يتَّصف بالصفات التي يجب العمل به عند وجودها.

فإن قال: مجرَّد النافي دليل شرعي، وليس على المستدل به التعرُّض لنفي المعارضات؛ إذ المعارضات لا تنحصر، بل على المستدل إبداء[4] المعارض؛ لكن له أن يتعرَّض لنفي ما يشاء من المعارضات، فإنه ليس

---

(١) كلمة غير واضحة ولعلها ما أثبت.

(٢) هكذا استظهرتها.

(٣) غير واضحة ولعلها ما أثبت.

(٤) لم تتبيّن في الأصل، ولعلها ما أثبت.

ممنوعًا من ذلك، وقد تعين ما نَصَبَه منها، لكونه قد خطر بباله، أو ببال المناظِرِ له؛ لكونه هو الذي خشي أن يعارض به، أو هو الذي اشتهرت المعارضةُ به، أو لأنه لا يعرف معارضًا غيره، ونحو ذلك. وحينئذٍ فنفْيُه للمعارض القطعي تبرُّع بزيادة في الدليل، لا شرطٌ[1] في الاستدلال بالنافي. نعم، الشرط على الناظر أن لا يجد دليلًا أقوى من النافي أو مساويًا له، وعليه فيما بينه وبين الله أن يبين رُجْحان النافي على ما يَجِده من المعارضات بعد البحث.

أما المُناظِر فلا يُكَلَّف ذلك ـ كما تقدم ـ...[2] هذا تمسُّكٌ باستصحاب الحال النافي، وعند أكثر هؤلاء الجدليين وأكثر سلفهم المؤصّلين[3] إنما يصلح للدفع وإبقاء ما كان على ما كان، وحينئذٍ فلا يجوز الاستدلال به[4] في تنافي الحكمين؛ لأن ذلك قدر زائد على الدفع والإبقاء.

وأما عندنا وعند أكثر الناس، فإنه حجة في الجملة، لكن نقول: إن كان دليله لا يتم إلا بالاستدلال بالنافي على إحدى مقدماته فلا حاجة إلى هذا التطويل، فإنَّ النافي وحدَه كاف بأن يقول أولًا[5]: لا تجب الزكاة على المدين بالنافي، وعلى المعترض أن يبيِّن ما يوجب الزكاة. أو يقول: تجب

---

(١) الأصل: «شرطًا».

(٢) كلمة غير بينة في الأصل.

(٣) ثلاث كلمات هكذا قرأتها.

(٤) طمس لمكان كلمتين، وما بقي من أثرها يمكن أن يكون كما أثبت، أو «الاستناد إليه».

(٥) كلمتان هكذا قرأتهما.

الزكاة عليه بالنافي السالم عن[1] معارضة القطعي، وإذا كان ما يدلُّ على بعض المقدمات ـ على بعض التقادير ـ يدل بعضُه على الحكم المتنازع كان بقية[2] المقدمات والتقديرات خارجةً عن الدليل وزيادةً فيه، ولا يجوز أن [ق٢٣٦] يُزاد في الدليل ما ليس من الدليل؛ لأنَّه ضم ما لا يفيد إلى ما يفيد، مثل التكلُّم بالمهمل والمستعمل، والاستدلال على الحكم الشرعي بالأدلة الشرعية بعد تقديم مقدمات حسابية وظنية لا يتوقف الاستدلالُ عليها، وهذا ظاهر لا خفاءَ به، فإنه إذا قال: الوجوبُ هنا والعدمُ يتنافيان، وإذا تنافيا وقد ثبتَ العدم انتفى الوجوب، فهاتان مقدمتان.

ثم يقول: والدليل على الأولى أن المشترك إن كان موجبًا فقد ثبت الوجوبُ فيهما، وإن لم يكن موجبًا انتفى الوجوب عنهما بالنافي للوجوب السالم، وكان قوله في الأول الأمر: «لا يجب هنا بالنافي السالم»، وإلا كانت تلك المقدمات والتقديرات حشوًا ليس من الدليل.

واعلم ـ أصلحك الله ـ أن نكت هؤلاء المموِّهين إذا صح بعضُها وكان مبنيًّا على أصول الفقه، فإنه لا بد من حشوٍ وإطالة، وذِكْر ما لا يفيد، ووقف الاستدلال على ما لا يتوقف، وإدخال[3] ما ليس من مقدمات الدليل في المقدمات، فهي دائرة بين تغليط وتضييع، وبين الإحالة والإطالة، وبين الباطل الصريح والحشو القبيح.

فإن قلتَ: حُسْن الكلام ليس محصورًا في الإيجاز، بل المتكلم له أن

(١) الأصل: «على» والصواب ما أثبت.

(٢) هكذا استظهرتها.

(٣) الأصل: «وإذا حال»!

يوجز تارة ويُسْهِب أخرى، فإنهما طريقان من طرق الكلام، كما قيل:

ويُسْهِب لكنه لا يُمِلّ ... ويوجز لكنه لا يُخِلّ[1]

قلتُ: هم قد سلَّموا لنا أن ما لا يتوقف الاستدلالُ عليه لا يجوزُ إدْخاله في الدليل، وما ذكرناه كذلك.

ثم نقول: الإسهابُ والإطنابُ حَسَنٌ بليغ إذا أفاد الإيضاح والبيان حتى يصيرَ الخبرُ كالعيان، ولهذا قال الخليلُ بن أحمد: الكلامُ يوجَزُ لِيُحْفَظ، ويُبْسَط لِيُفْهَم[2]. وإذا كانت معانيه تكْثُر بكثرة ألفاظه. أما إذا كان بالإطالة يزداد خفاءً وبُعدًا، وما يُزادُ فيه لا حاجةَ إليه ألبته= لم يجز استعماله باتفاق أهل البيان وأهل النَّظر، فإنه مذموم شرعًا، قبيح عقلًا وطبعًا.

الوجه الثاني[3]: أن قوله بالنافي السالم إما أن يعني به براءة الذمم من الوجوب المعلومة بالعقل المُسْتَصْحَبة إلى أن يَرِدَ الناقل، أو يعني به أدلَّةً معينةً تنفي الوجوب، أو يعني القَدْر المشترك، أو يعني شيئًا رابعًا.

فإن عَنَى الأول كان مستدلًّا على نفي وجوب الزكاة عن رجلٍ قد ملك

---

(١) البيت لأبي الفتح علي بن محمد البستي الكاتب، نسبه له الثعالبي في «يتيمة الدهر»: (٤/ ٣٥٥) ضمن ثلاثة أبيات قالها في أبي نصر بن أبي زيد وهي:

له قلمٌ غَرْبُه لا يكلّ ... إذا كان حدُّ حسام يكلّ

فيوجز لكنه لا يُخلّ ... ويُطنب لكنه لا يُملّ

وكيف يُمِل وتوفيقُ من ... أفاد العلومَ عليه يُمِلّ

(٢) أخرجه الدينوري في «المجالسة»: (٢/ ٣٣٧- ٣٣٨)، وعلَّقه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص٩١)، وهو في «التذكرة الحمدونية»: (٩/ ٢٤٤).

(٣) تقدم الوجه الأول (ص٤١٨).

نصابًا لأجل دَينٍ عليه بالبراءة الأصلية. وهذا قد انعقد سببُ الوجوب في حقِّه، وإنما التردُّدُ في كون الدين مانعًا من الوجوب، ومعلومٌ أن [ما] هذا سبيله لا يجوز الاستدلال [ق٢٣٧] على عدم الوجوب فيه بالأصل النافي لوجوه:

أحدها: أنَّ الأصل النافي بطل حكمُه بقيام السبب الموجب، فإن الأسبابَ التي جعلها الشرعُ موجبةً رافعةٌ للعدم الأصلي.

الثاني: أن الأصل النافي كما ينفي الإيجاب ينفي المانع من الوجوب، فيكون دليلًا على عدم الوجوب وثبوته، فلا يصح الاستدلال به على عدمه.

الثالث: أنَّ سببَ الوجوب إذا انعقد وقع الشك في حصولِ مانعٍ من الوجوب، فالاستدلالُ بالأصل النافي على عدم المانع أولى من الاستدلال به على عدم الوجوب؛ لأنَّ الأصل الأول قد وقع الخللُ فيه بتخلُّف الحكم عنه كثيرًا، وبقيام السبب الموجب، والثاني ـ وهو عدم كون الدَّيْن مانعًا ـ محفوظٌ عن الخلل، فيتعيَّنُ أن يكون الأوَّلُ أولى.

الرابع: أنَّ ما ينفي الوجوب قد عارضه السببُ الموجبُ الذي انعقد الإجماعُ على كونه سببًا للوجوب، أما النافي للمانع من الوجوب فلا معارِضَ له، فيكون العمل به أولى.

الخامس: أنَّ النافي للوجوب دليلٌ عَقْليّ، والمقتضي للوجوب أدلة سمعية كثيرة اعتضد بها العقلي النافي للمانع، فيكون أوثق[1] من حيث إن الحكم الشرعي يرجح فيه ما اقتضته الأدلة السمعية على ما اقتضاه مجرَّد الدليل العقلي لو لم يكن معارضًا، فكيف إذا تعارض؟!

---

(١) تحتمل: «أليق».

السادس: أنَّه إذا قال: العقلُ ينفي الوجوبَ، فأنا أَسْتَصْحبه ما لم يجئ دليلُ التغيير.

قيل: بذلك[1] قد جاءت الأدلة النافية[2]، وهي كل آية وحديث دخل فيه صورة النزاع، وهي مثل[3] قوله ﷺ: «**في كلِّ أربعين بنت لبون، وفي كلِّ خمسين حقة، وفي الرِّقَةِ رُبْع العُشْر**»[4]، و«**ما من صاحب ذهبٍ ولا وَرِقٍ لا يؤدِّي زكاتَها إلا جُعِلَتْ له صَفائحُ من نارٍ تُكْوَى بها جَبِيْنُه وجَنْبُه وظَهْرُه في يومٍ كان مقدارُه خَمسِين ألفَ سنة، فيرى سبِيْلَه إما إلى الجنةِ وإمَّا إلى النارِ**»[5].

فإن قال: الدَّيْن مانع من الدخول في العموم، ويمنع من الوجوب.

قيل له: لا نُسَلِّم، فإن الأصل عدم مانِعِيَّتِه.

السابع: أنَّ الذين يُجِيْزون التمسُّك بالأصل النافي يشترطون فيه عدم الناقل؛ لإجماعهم على أنه لا يجوز الاستدلالُ به قبل البحث التام عن النواقل الشرعية، والذين يمنعون الاستدلال به إما مطلقًا أو في غير الدفع والإبقاء ونحو ذلك ينصُّون[6] على فساد هذا الاستدلال. أما الآخرون [ق238] فظاهر. وأما الأولون فلأنَّ شرط الاستدلال عدم النواقل، والنواقل

---

(1) الأصل: «ذلك».

(2) كذا، ولعل صوابها: «الناقلة» أو نحوها.

(3) الأصل: «لا مثل»!

(4) تقدم تخريجه (ص٣٣٣- ٣٣٤).

(5) تقدم تخريجه (ص٣٠٣).

(6) هكذا استظهرت هذه الكلمات.

هنا موجودة، وهؤلاء يوجبون على المُناظِر إذا استدلَّ به إبداء عدم الناقل حسب الطاقة، وإن كانوا لا يوجبون ذلك في الأدلَّة الشرعية؛ لأن الأدلَّة الشرعية تدلُّ بنصِّها على الحكم الشرعي، وإنما يُخافُ حصولُ معارض، والأصلُ عدمُه، أما هذا فإنَّما يدل على حكمٍ عقليٍّ كان قبل مجيء الشرعيِّ، وذلك لا يجوز اعتقادُ بقائه حتى يُعلم أنَّ الشرعَ أبقاه، أو أنه قرَّره، وذلك يحتاج إلى دليلٍ شرعيٍّ يدلُّ على التقرير، أو عدم التغيير، والمستدلُّ لم يتعرَّض لهذا.

وأما إن عَنَى بالنافي أدلةً سمعية تنفي الوجوب في صورة النزاع، فلا نسلِّم وجودها أَلْبتة، وعلى المستدل إبداؤه، وهو لم يتعرض له، وهو كالمتعذِّر عليه أن...[1] يستدلّ بقياس أو بعموم يحتاج إلى نوع تأويل، أو يحتج بحديث عثمان ونحوه[2] وحينئذٍ فلا ريب أن ذلك دليل في الجملة، لكن لا تُقبل دعوى وجوده حتى يبديه؛ إذ المعترض يعتقد أن ليس على نفي الوجوب دليلٌ سمعيٌّ، وإن اعتمد على طريقة نفي الضرر ونحوها، فسيأتي بيانُ فسادِها. فيثبتُ بهذا التحرير الواضح أنه لم يثبت نافيًا للوجوب فضلًا عن كون سالمًا.

وإن عَنَى القدر المشترك، أو مطلق النافي، قيل: هو في نفس الأمر إمَّا أن يكون عقليًّا أو سمعيًّا، ويُعادُ الكلام. وإن ادَّعى نافيًا خارجًا عن الأدلة العقلية والسمعية فعليه بيانُه، ولا سبيل إليه.

---

(١) كلمة مطموسة لعلها: «يصوره».

(٢) هكذا قرأت هاتين الكلمتين. ولعل المراد بحديث عثمان قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إن هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دَين فليودّه ثم ليؤدِّ زكاة ما فضل». رواه مالك (١/ ٢٥٣) وعبد الرزاق (٧٠٨٦) واللفظ له.

الوجه الثالث[1]: أن يُقال: النافي للوجوب إما أن يكون متحقِّقًا في نفس الأمر أو لا يكون، فإن لم يكن متحقِّقًا بطل الاستدلال، وإن كان متحقِّقًا، فإما أن يجب العمل به مطلقًا، أو عند عدم مطلقِ المعارض، أو عند عدم معارضٍ مخصوص، والأوَّل والثاني خلاف الإجماع، بل خلاف ما تقتضيه ضرورة العقل.

وأما الثالث فنقول: ذلك المعارض المقتضي للوجوب لابدَّ أن يكون راجحًا على (النافي)، ولا يُشترط فيه غير ذلك بالاتفاق.

فيقول: أنت لم تعلم سلامته إلا عن معارضة موجبية المشترك بين الصورتين، وهو لم يسلم عن معارضة موجبيَّة المختص بصورة النزاع، ولا عن معارضة موجبية المشترك بين صورة النزاع وسائر صور الوجوب، ولا عن معارضة المركَّب بينها وبين سائر صور عدم الوجوب، وهي معارضات كثيرة لا تكاد تنضبط. وقد عَلِمْنا أن بعضها يُقَدَّم على النافي بالإجماع، وبعضها يُقَدَّم النافي عليه [ق١٣٩] بالإجماع، وبعضها مختلف فيه، ولابدَّ من فصلٍ بين ما تقدَّم على النافي، وما تقدم النافي عليه، فَلِمَ قلتَ: إن مجرَّد موجبيَّة المشترك [هي] التي تُقَدَّم على النافي وسائر المعارضات لا تقدَّم على النافي؟ لأنَّ التخصيصَ لا بدَّ له من مُخَصِّص، فليس في ذلك إلا سلامته[2] عن موجب واحد أو نوعٍ واحد من أنواع الموجبات، فامتيازُ هذا عن غيره لا بُدَّ له من سبب، وليس معه أكثر من أنَّ موجبيَّة المشترك تقتضي الوجوبَ فيه.

(١) انظر الوجه الثاني (ص٤٢٢).

(٢) الأصل: «سلامة».

قيل له: وأيُّ موجبية قامت فيه من جنس موجبيَّة المشترك، فإنها تقتضي ذلك، فما الموجب لتخصيص هذه الموجبيَّة؟

فإن قال: لأنَّ موجبيَّة المشترك تقتضي الوجوبَ في الصورتين، فيحصُل التنافي المدَّعى.

قيل له: حصول المقصود بالأدلة تابعٌ لصحَّة الأدلة في نفسها، فإن الدليل يُتْبَع ولا يَتْبع، فيجب أن تكون الدعوى على مطابقته، ولا يجوز أن يُجْعَل هو على مطابقة الدعوى؛ لأن الأدلة أعلامُ الله التي نصبها أسبابًا[1] موصلات إلى العلم بأحكامه، والدعاوى أقوال العباد واعتقاداتهم، والعبادُ مأمورون باتِّباع ما أنزل الله وشرَعَ ونَصَب، فلا يجوز أن يجعلوا ما شرع الله ونصبَ تبعًا لهم.

والمستدلُّ إنما خصَّ موجبيَّة المشترك بالاحتراز عنها دون غيرها بمعنًى فيها يقتضي ذلك= إنما خصَّها لأن دعواه تتمّ بها دون غيرها، وتمامُ دعواه بها ليس لخاصةٍ فيها، بل لنفس الدعوى، فكأنه اعتقد صحة الدعوى. ثم طلب ما يدلُّ عليها، وهذا غير جائز.

والذي يوضِّح ذلك: أن كون المشترك بين صورة المدين والفقير موجبًا للزكاة أمر لم يعتقدْهُ أحدٌ من الأمَّة، ولا يجوز أن يعتقده. وكون المشترك بين المَدِين وبين الغني الجلي[2] موجبًا أقرب بالنافي للوجوب على المدين، لا يمكن أن يُعْمَل به حتى يُعتقد عدم موجبيَّة المشترك بين

---

(١) الأصل: «أسباب».

(٢) كذا في الأصل، ولعلها: «الملي» أو «الخلي».

المَدين والبريء من الديون.

أمَّا عدم[1] موجبيَّة المشترك بينه وبين الفقير بالذكر تخصيصٌ من غير مخصِّصٍ يقتضي ذلك في حقيقة الأمر، بل تخصيصٌ بمَحْضِ التحكُّم وصِرْف التشهِّي، بل تخصيصٌ لِمَا يصحِّح الدَّعوى، وتخصيصُه بالذِّكْر موقوفٌ على صِحَّة الدعوى. وإذا كان كذلك لم يكن في ذلك ما يدلُّ على خصوص الدعوى، بل يكون كسائر الأدلة العامة التي اعترضوا بأنه [لا دلالة][2] فيها؛ إذ لا فرق بين قول القائل: «يجب العمل بالنافي على تقديرِ عدمِ هذا المعارض وإن لم يكن لتخصيصه موجِب»، وبين قوله: «يجبُ على هذا التقدير وإن لم [يكن] دليل [ق٢٤٠] الوجوب مختصًّا بالتقدير»، فإنَّ التحكمَ بتقديرٍ لقيامِ مقتضٍ لا يختصُّ بذلك[3] التقدير، كالتحكُّمِ بتقديرٍ يقومُ منه مانعٌ لا يختصُّ بذلك التقدير، فإنَّ قيام المقتضي إذا لم يكن ناشئًا من التقدير ولوازمه، والمانعُ إذا لم يكن ناشئًا من التقدير ولوازمه= لم يكن فرق بينَه ـ على ذلك التقدير ـ وبينه على غير ذلك التقدير، ومعلومٌ أنَّ هذا لا يجوز التعويلُ عليه، فافهم هذا فإنه سرُّ عدم دلالة هذا النظر مع أنه في ظاهره قد يختل.

الرابع: أنَّ الدليل ما كان النظرُ فيه مُفْضيًا إلى علم أو ظنٍّ غالب، ومن عَلِم أن الأصل ينفي وجوبَ الزكاة مطلقًا، وإنما خولفت في مواضع لقيام أسباب موجبيَّتِه، ثم عرضت عليه صورة قد علم أن أمرًا من الأمور لا يوجب

(١) كذا ولعل صواب العبارة: «أما [تخصيص] عدم... فتخصيص من..».

(٢) الأصل: «الأدلة»!

(٣) الأصل: «ذلك».

الزكاة فيها ولا في غيرها منتفٍ عنها، ولم ينظر هل فيها أسباب غيره توجب الزكاة أم لا، ثم قيل له: هل يكون علمك بالأصل النافي مع علمك بعدم هذا الأمر الذي لا يوجب الزكاة قط عنها محصِّلًا لظنك عدم الوجوب؟ لَعَلِم بالاضطرار أن مجرَّد هذا لا يفيد ظنًّا بجواز أن تكون الصورة من صور الوجوب، أو من صور عدم الوجوب، وأن الذي علمنا انتفاءه عنها ليس مما يوهم الوجوب، وهذا ظاهر.

الخامس: النافي لوجوب الزكاة قد[1] تخلَّف عنه مقتضاه في مواضع لا تُحصى، ونحن نعلمُ أن تلك المواضع امتازت عن غيرها بأسباب موجبة، والمستدلُّ لم يذكر انتفاءَ سببٍ من الأسباب الموجبة عن صورة النزاع، فإن المشترك بينه وبين الفقير ليس موجبًا إجماعًا، وإذا لم يكن موجبًا في نفس الأمر لم يكن مانعًا من العمل بالنافي، فيكونُ قد استدلَّ بمجرد النافي الذي لم يظن سلامته عن شيءٍ من المعارضات، وهذا لا يجوز إجماعًا.

السادس: أنَّ المشترك لا يكون معارضًا للنافي إلا بتقدير الوجوب فيهما، وهذا التقدير غير ثابتٍ إجماعًا، فلا يكون مُعَارِضًا أصلًا، فقولُه بعد هذا: «بالنافي السالم عن معارضة القطعي» غير مُسَلَّم؛ لأنه لا يَسْلَم عن معارضةِ شيءٍ له حقيقة، وإنما يتعارض لنفي المعارض إذا كان له في الجملة حقيقة، ولو على بعض التقادير الواقعة، فأمَّا ما لم يوجد ولا يجوز أن يوجد، فلا يجوز أن يتوهَّم معارضته ليحترز عنها، وحينئذٍ يكون استدلالًا بمجرَّد النافي للوجوب، وهو غير صحيح.

السابع: ما ذكرته من النافي وإن دلَّ على عدم الوجوب، لكن الأمور

---

(١) تصحفت في الأصل إلى: «هو».

الموجبة من النصوص العامة والأقيسة وغيرها دالَّة على الوجوب، فإن تعارضا وَقَفَ الاستدلال [ق٢٤١] ثم الترجيح معنا(١)؛ لأنه إذا اجتمع النافي للزكاة والموجب لها قُدِّم الموجِب؛ لأن عامة صور الوجوب قد قُدِّم فيها المقتضي على النافي، وتقديمُ مدلولِ أحدِ الدليلين عند التعارض دليلٌ على رجحانه.

وليس له أن يقول: وقد قُدِّم النافي على الموجب في صورة عدم الوجوب.

لأنَّا نقول: العدمُ هناك إنما كان لعدمِ الموجب، لا لقيام المانع، والموجب هنا موجود، فإن مَنَع الموجب ـ على التقدير ـ فعنه جوابان:

أحدهما: أنّا نقول بموجب(٢) النصوص الشاملة لصورة النزاع، وندّعي عدم إرادة صور العدم فيها فإنه معلومٌ قطعًا، والمقتضي لإرادة صورةِ النزاع ـ وهو شمول اللفظ لصورته ولم يقم(٣) دليلٌ أرجح من العموم على عدم إرادتها ـ قائم، فإن ادَّعى الدليل المانع من الإرادة قيل: الأصل عدمه، فعليك بيانه.

الثاني: أنَّه يمنع قيام المقتضي للوجوب ـ أيضًا ـ على تقدير ملك النصاب المعتبر، إذ لا فرق بين [الأمرين](٤).

---

(١) تحتمل: «معًا».

(٢) مقدار كلمتين مطموسة، ولعلها ما أثبت.

(٣) كذا قرأتها.

(٤) مطموسة في الأصل وهكذا قدَّرتها.

فإن قال: الموجب لا يختص هذا التقدير.

فعنه جوابان:

أحدهما: أني أُثْبِت بهذا الدليل الوجوبَ مطلقًا، وهو المقصود، فإنَّه إذا صحَّ بطل الدليل.

الثاني: أنه إذا[1] لم يختص التقدير فدليل النافي لا يختص أيضًا تقدير عدم هذا المعارض المذكور؛ إذ لا فرقَ بينَ قيام موجبٍ في صورة النزاع على تقدير عدم الوجوب في صورة الفقير، وعدم كون المشترك بينها وبين صورة المَدِين موجبًا، وبين قيام ما به من الوجوب، على تقدير عدم الوجوب هناك، وعدم كون المشترك موجبًا، فإنَّ ما يدلُّ على الوجوب في هذه الصورة أو العدم فيها من الأدلة العامة لا أختصاصَ له بتلك الصورة وجودًا ولا عدمًا.

وإن قال: إثبات الوجوب غَصْب.

فعنه جوابان:

أحدهما: أن إثباته بعد فراغ المستدلِّ ليس غصبًا، وهذا على تقدير أن لا أمنع المقدمة بإثباته.

الثاني: أنه وإن كان غصبًا فنفي الوجوب مصادرة على المطلوب، وكلاهما سواء، بل المصادرة أقبح؛ لأن ما ذكره المستدل من التنافي لا يتم إلا بما ينفي الوجوبَ في صورة النزاع، وما ذكره المعترض لا يتم إلا بما يُثبت الوجوب في صورة النزاع، بل فِعْل المعترض أجمل لأوْجُه:

---

(١) تحتمل: «إن».

أحدها: أنه مفعول على سبيل المقابلة، فلا يكون قبيحًا.

الثاني: أنه جائز عند بعض الناس في الجملة.

الثالث: أنه يذكره على وجه المعارضة المستقلة، أو على وجه المعارضة في المقدمة، والأول [ق٢٤٢] جائز بالاتفاق.

أما المصادرة على المطلوب، أو الاستدلال على المقدمة بنفسِ ما يدلُّ على المدَّعَى= فقبيحٌ بالاتفاق، وإن كان الأول قبيحًا غير مقبول أصلًا، والثاني قبيح مقبول مع سماجته.

واعلم أنَّ هذا الوجه يتضمنُ وجهين:

أحدهما: معارضةٌ مستقلَّة.

والثاني: معارضته بجنس دليله، وهو السؤال الذي زعم أنَّ المعترض لا يمكنُ أن يقولَه، وقد قرَّرْناه لهم، فقد بيَّنا أنه يمكن المعارضة به، وأن إثبات النافي بهذا الجنس كإثباته بالجنس الذي سلَّموا فساده سواء، وأجبنا[1] عما كنَّا ذكرناه لهم من جواب المعترض، وهو ظاهر بيِّن لمن أَنْصف. هذا إذا كان الحكم الذي ضمَّ إليه ضد المدَّعى اجماعيًّا، وهو عدم الوجوب على الفقير، فإنه ضم ضد المدَّعى ـ وهو الوجوب على المَدِيْن ـ إلى هذا العدم المتَّفَقِ عليه، وادَّعى تنافيهما، وأحدُهما ثابت قطعًا. فيتعيَّن أنهما ضدُّ المدَّعى المساوي لنقيضِه أو غير نقيضِه، فيلزم المدَّعى.

وأما إن كان من صور الخلاف، مثل النصاب المركَّب من الذهب والفضة، فإنَّ العلماء اختلفوا في ضمِّ أحدِ النقدين إلى الآخر في تكميل

(١) هكذا استظهرت هاتين الكلمتين.

النصاب، فذهب أكثرُهم مثل: أبي حنيفة ومالك وأحمد في إحدى روايتَيْه إلى الضم، وذهبَ الشافعيُّ وأحمد ـ في الرواية الأخرى ـ إلى عدمه[1]، والذين قالوا بالضمِّ منهم مَن قال: يُضَم بالأجزاء، ومنهم مَن قال: يُضَم بالأحَظّ للمساكين من القيمة أو الوزن، ومنهم مَن قال: يُضَم بالقيمة.

وسواء كان الخلاف بين العلماء، أو عن بعض العلماء المجتهدين كالروايات والأقوال المأثورة عن الأئمة المتبوعين، وكالوجوه والطرق الموجودة في مذاهبهم= فإنَّ ذلك كلَّه خلاف مقيد[2]، فإذا كان المستدلُّ يعتقد عدمَ الوجوب على المَدِين مثلًا، والوجوب في المركَّب، أو في الحلي، أو في مال الصبي، أو في المال الضائع، ونحو ذلك.

= قال: الوجوب على المدين مع العدم في النصاب المركَّب لا يجتمعان. أمكنه ـ عند هؤلاء ـ أن يثبت التنافي بما شاء من الأدلة، كالنصوص والأَقْيِسَة والتلازمات الدالَّة على الوجوب، أو على عدمه، بخلاف ما إذا كان المضموم إليه مجْمَعًا عليه، فإنَّه يكون قد ادَّعى أحدَ أمرين، أحدهما لازمُ الانتفاء، وهنا ادعى[3] أحدَ أمرين، ليس أحدُهما لازمَ الانتفاء، لأنه إذا قال: إما أن يَجِب هنا أو لا يجب هناك، أو لابدَّ من الوجوب هنا أو عدمه هناك، فليس الوجوبُ [هنا] ولا العدم هناك معلومَ الانتفاء، لوقوع الخلاف فيه، ولا يمكن الخصم أن [ق٢٤٣] يعارضه بمثله

(١) انظر للمسألة: «المغني»: (٤/ ٢٠٤- ٢٠٥)، و«الانصاف»: (٣/ ١٣٤) و«الوسيط»: (٢/ ٤٧٢)، و«روضة الطالبين»: (٢/ ٢٥٧).
(٢) كذا، ويحتمل: «معتدل» أو «مفيد».
(٣) تكررت في الأصل.

في جميع الصور.

فإذا قال: العدم هنا والعدم هناك لا يجتمعان، فلابدَّ أن يقول: إما أن يجب عينًا، أو يجب هنا[1] ولا يجب هناك، لم يجب أن يستدلَّ بعين ما استدلَّ به المستدلّ؛ إذ لا إجماع هنا على العدم هناك. ويمكن أيضًا أن يُسْتَدل على التنافي بما تقدَّم من الترديد، وهو أن يقول: الوجوب على المَدين مع عدمه في المركَّب لا يجتمعان؛ لأنَّ المشترك بينهما لا يخلو؛ إما أن يكون موجبًا أو لا يكون، فإن كان موجبًا لزم الوجوب، وإن لم يكن موجبًا لزم عدمُه بالنافي السالم، وعلى التقدِيرَين فقد لزم التنافي، ويلزم من تنافيهما وعدم اجتماعهما عدم الوجوب على المَدِين؛ لأن الوجوب في المركَّب إما أن يكون ثابتًا أو لا يكون، فإن لم يكن ثابتًا، فإنه لا يجبُ هنا؛ لما تقدم من أن الوجوب هنا والعدم هناك لا يجتمعان، وإن كان ثابتًا فإنه لا يجب أيضًا هنا؛ لأن الوجوبَ لا يشمل الصورتين بالاتفاق.

أمَّا عند العراقي ومن يوافقه في فصل المَدِين فلانتفاءِ الوجوبِ في فصل المَدِين، وأما عند المخالف له ـ إن كان شافعيًّا ـ فلانتفاء الوجوب في فصل المركَّب، وهذا معنى قوله: «والترديد لازم بعد اللزوم فيهما» أي بعد أن يلزم الوجوب في إحداهما والعدم في الأُخرى، أو بعد أن يلزم عدمُ الاجتماع في ما كان من صور الخلاف، أو كان فيه روايتان عن مجتهد يلزم الترديد بأن يقول: الوجوبُ هناك إما أن يكون ثابتًا أو لا يكون، فإن لم يكن ثابتًا لم يجب هنا، لتنافي الوجوب هنا والعدم هناك، وإن كان ثابتًا فإنه لا يجبُ هنا؛ لأن الوجوب لا يجتمع في الصورتين بالاتفاق.

---

(١) الأصل: «هناك».

واعلم أنَّ الاتفاق قد يُعْنَى به اتفاق الأُمة، وقد يُعنى اتفاق مذهب المُتناظِرَين، أمَّا الأول فإن أمْكَن فهو أجْوَد، إلا أنه لا تكاد تتأتَّى الإحاطةُ به في مسألتين مخُتلِفَتي المأخذ، وأما الثاني فهو الغالب على كلام الجدليين.

ثم العدم في المدَّعى والوجوبُ فيما ضُمَّ إليه إما أن يكون متفَقًا عليه في مذهب المستدلّ، أو على الأول دون الثاني، أو الثاني دون الأول، أو مختلفًا فيهما، وعلى التقديرات الأربع فإما أن يكون الوجوبُ في محلِّ النزاع، والعدمُ في الصورة التي ضُمَّ إليها متفقًا عليه في مذهب المعترض أو مختلفًا في الأول فقط، أو في الثاني [ق٢٤٤] فقط، أو فيهما، فهذه ستة عشر تقديرًا، لكنها تتداخل إلى سبعة:

الأول: أن يكون المذهبان متفِقَين على التناقض في الحكمين، مثل أن يقول المالكي والشافعي أو الحنبلي: وجوب صدقة الكافر، أو وجوب الغَنَم فيما زاد على عشرين ومائة، مع عدمه في المغشوش الغالب عليه الغش، أو مع عدم وجوب صدقة الفطر في عبيد التجارة، أو عدم وجوب بنتَي لبونٍ وحِقَّة في ثلاثين ومائة من الإبل لا يجتمعان؛ لأن المشترك إن كان مقتضيًا للوجوب ثبتَ الوجوبُ فيهما، وإن لم يكن مقتضيًا انتفى الوجوب بالنافي السالم.

أو يقول: تجبُ في مال الصبي والمجنون بالنص والأَقْيسة الموجبة، ولا تجب في صورة العدم بالأدلة النافية، فثبَتَ أنَّ الوجوبَ والعدم لا يجتمعان، وعلى التقديرَين يلزم عدم اجتماعهما، ويلزم من ذلك عدم الوجوب هنا؛ لأن الوجوبَ في فِطْرة العبد الكافر، وفي الغنم في ما زاد على العشرين ومائة من الإبل، إما أن يكون ثابتًا، أو لا يكون، فإن لم يكن ثابتًا؛

لزم عدمُ ثبوتِهِ في صدقة فطر عبيد التجارة، وبنتي لبون وحقة في ثلاثين ومائة من الإبل؛ لأن العدمَ هناك والوجوبَ هنا لا يجتمعان، وإن كان ثابتًا هناك لزم عدم الثبوت هنا؛ لأن الوجوب لا يشمل الصور بالاتفاق، وهذا مُعَارَض بمثله سواء، مثل أن يقول الحنفيُّ: عدمُ الوجوب هنا مع الوجوب هناك لا يجتمعان؛ لأن المشترك إما موجب فيثبت الوجوب فيهما، أو غير موجب فلا يثبت الوجوب بالنافي السالم، وعلى التقديرَين فلا يجتمعان، ويلزم من ذلك عدم الوجوب فيهما، لأن الوجوب هناك إمَّا ثابت أو غير ثابت، فإن كان ثابتًا لزم الوجوب هنا، لعدم اجتماع العدم هنا والوجوب هناك، وإن لم يكن ثابتًا لزمَ الوجوب هنا؛ لأن شمولَ العدم لهما يخالف الإجماع، وإذا كان كذلك لم يتم. سلَّم[١] هؤلاء الجدليون ذلك.

الثاني: أن يكون قد اختُلِف في الوجوب هنا في مذهب المستدل، سواء اتفق على الحكمين في مذهب المعترض، أو اختلف في الأوَّل، أو الثَّاني، مثل مال المَدِين عند الشافعيِّ وأحمد، فإنه مُختَلَفٌ عنهما فيه في الجملة[٢]، أي في الأموال الظاهرة[٣]، وكذلك الحُلي عندهما، فإذا قال من يستدلُّ به لعدمِ الوجوبِ في الحلي: «الوجوبُ فيه مع العدمِ في مالِ [ق٢٤٥] الصبيِّ والمجنونِ لا يجتمعانِ...» وساقَ الكلامَ إلى آخره، وإذا لم يجتمعا لزم الوجوبُ في الحلي؛ لأن الوجوبَ في مالِ الصبيِّ إن لم يكن ثابتًا لزم

(١) لعله سقط شيء من الكلام هنا.

(٢) انظر «المغني»: (٤/ ٢٦٤- ٢٦٥).

(٣) هي: السائمة والحبوب والثمار، عند الحنابلة، كما في «المغني»: (٤/ ٢٦٤)، وانظر ما سبق في كتابنا هذا (ص١٠). على خلافٍ عند الحنفية والشافعية، انظر: «القاموس الفقهي» (ص٣٤٤) لسعدي أبو جيب.

عدمُ الوجوبِ في الحليِّ، لامتناع الوجوبِ هنا والعدمِ هناك، وإن كان ثابتًا لزم عدمُ الوجوبِ في الحليِّ؛ لأنَّ الوجوبَ لا يعمُّ الصورتين بالاتفاق، فهذا لا يتمُّ؛ لأن فيهما قولًا بالوجوب فيهما، لكن كلام المعترضِ هُنا يتمُّ إن لم يكن قد اخْتُلِفَ عنده في العدم هناك.

الثالث: أن يكون قد اختُلِفَ في الوجوب هنا، أو العدم هناك، كما لو استدلَّ الشافعيُّ أو الحنبليُّ في مسألةِ صدقةِ الفطر عن العبد والكافر، أو إيجاب الغنم بعدَ إيجاب الإبل= بأنَّ عدمَ الوجوبِ هنا مع الوجوب في مال العبد عند أحمد، أو مال المَدِين عند الشافعي.

أو يقال: العدمُ في مالِ الصبيِّ مع الوجوب في الحليِّ لا يجتمعان؛ بأنَّ الوجوبَ هنا والعدمَ في مال المَدِيْن لا يجتمعان، فهذا يتم؛ لأنه يمكنه أن يقول في آخره: لأن الوجوب لا يشمل الصورتين بالاتفاق، ولا يتمكَّنُ[1] المعترضُ أن يقول: لأن العدم لا يشمل الصورتين بالاتفاق؛ لأنَّ الشافعيَّ والحنبليَّ يمنعُ ذلك.

وكذلك مسألةُ النصابِ إذا استدل الحنفيُّ في مسألة الدَّين. وضَمَّ إليه النصاب المركَّب أمكنه أن يقول: الوجوبُ لا يشمل الصورتين بالاتفاق لوجهين:

أحدهما: أنَّ له في الدَّيْن قولًا بالعدم، فعلى هذا يكون العدم شاملًا.

الثاني: أنَّ صاحِبَيْ أبي حنيفة لا يوجبان في المركَّب الذي تمَّ بالقيمة

---

(١) كذا، ولعلها: «ولا يمكن».

دون الوزن(١)، فيكون العدم شاملًا للصورتين في الجملة. وإن كان الكلام مع حنبليٍّ لم يُسَلِّم عدمَ شمول الوجوب، ولم يمكنه أن يدَّعِي عدمَ شمولِ العدم بالاتفاق؛ لأن في المسألتين عنده خلافًا، وأكثر استدلالِ هؤلاء من هذا النوع.

الرابع(٢): أن يكون قد اخْتُلِف في الموضعين في مذهبه، سواء اتفقَ مذهبُ المستدلِّ فيهما، أو اختلف في الأول أو الثاني منه، كما لو استدلَّ الحنبليُّ على عدمِ الوجوبِ في الحليِّ: بأن الوجوبَ فيه والعدم على المَدِيْن لا يجتمعان، فهذا ـ أيضًا ـ لا يتمُّ؛ لأنه لا يمكنه أن يقول: الوجوبُ ثَمَّ شاملٌ بالاتفاق، ولا يمكن المعترض أن يقول: العدمُ غير شامل بالاتفاق.

الخامس: أن يكون مذهبُه غير مختلف في العدمِ هنا والوجوبِ هناك [ق٢٤٦] لكن مذهب المعترض مُخْتَلِف في الوجوب هنا دون العدم هناك، فهذا يتم أيضًا؛ لأنه يمكنه أن يقول: الوجوبُ ليس شاملًا لهما بالاتفاق.

هذا كما لو قال المالكيُّ أو الشافعيُّ أو الحنبليُّ في الخضروات وما دون النصاب من المُعَشَّرات: الوجوبُ هنا والعدم في مال الصبي والمجنون مما لا يجتمعان، فهذا يتم ما يقولونه؛ لأنه يمكنه أن يقول: لأن الوجوب غيرُ شامل لهما بالاتفاق؛ لأن صاحِبَيْ أبي حنيفةَ يقولان بشمول العدم.

السادس: أن يكون مذهبه متفقًا هنا وهناك، ومذهب المعترض مختلفًا

---

(١) انظر «المبسوط»: (٣/ ٢٠ - ٢١) للسرخسي، و«مختصر اختلاف العلماء»: (١/ ٤٣٠) للجصاص.

(٢) من التقديرات، انظر الثالث في الصفحة السابقة.

في السالم؛ فهذا معترَض عليه بمثله؛ لأنه إذا قال: الوجوبُ ليس شاملًا بالاتفاق، قال المعترض: العدمُ غير شاملٍ بالاتفاق؛ لأنه قد اخْتُلِفَ عنده في العدم، ولم يختلف عنده في الوجوب هنا، فلم يقل أحدٌ بالعدم في الموضعَيْن.

السابع: أن يكون مذهبُه متفقًا فيهما ومذهب المعترض مُخْتَلِفًا فيهما، فهذا لا يتم له ولا للمعترض؛ لأنه قد قيل في مذهب المعترض بالوجوب فيهما والعدم فيهما.

ومثالُ هذا والذي قبله أن يقال: وجوبُ الفِطْرة عن العبد الكافر مع عدم وجوب الزكاةِ على الفور لا يجتمعان، فهذا لا يتم للمستدل؛ لأنه لا يمكنه أن يقول: والوجوب غير شامل لهما إجماعًا؛ لأنَّ أبا يوسف يقول بالوجوب في الموضِعَيْن[1] لكن يتم هذا للمعترض.

أو يقول الشافعي للحنبلي: وجوبُ الزكاة في مالِ العبد مع عدم وجوبها في الصغار منفردة عن الكبار لا يجتمعان، فهذا لا يتم من الطرفين؛ لأنه لا يمكن أن يقال: الوجوبُ غير شامل فيهما بالإجماع، ولا شامل فيهما بالإجماع.

واعلم ـ أصلحك الله ـ أن كلّ ما[2] ذكرناه من الأدِلَّة على فساد القول

---

(١) الذي نقله السرخسي في «المبسوط»: (٢/ ١٦٩) عن أبي يوسف في مسألة وجوب الزكاة على الفور: أنه يسع تأخيرها؛ لأن الأمر بها مطلق. وهو قول أبي حنيفة ومحمد، وانظر في مسألة وجوب الفطرة عن العبد الكافر: «المبسوط»: (٣/ ١٠٣)، و«المغني»: (٤/ ٢٨٣- ٢٨٤).

(٢) الأصل: «كما».

بالدليل المذكور في التنافي إذا كانت إحدى الصورتين إجماعيَّة فهو موجودٌ هنا، ويزيدُ هذا النوع بوجوهٍ ظاهرةٍ في فساده.

أما الكلامُ في بطلان التنافي، فقد تقدَّم نفيُ الكلامِ هنا في لزوم المدَّعى على تقدُّم التنافي والفساد في قوله: «وإن كان الوجوبُ ـ يعني في الصورة المنافية لنقيض المدَّعَى ـ غير ثابت لزم عدمُ الوجوبِ على المَدِين ضرورةَ تنافي الوجوب هنا والعدم ثمَّ، وإن كان الوجوبُ ثابتًا هناك، لزم عدمُ الوجوب هنا ـ أيضًا ـ لأن الوجوبَ لا يشمل الصورتين بالاتفاق؛ لأن البعضَ يقول بالوجوبِ هنا[1] والعدم هناك، والبعضُ يقول بعكس ذلك».

فنقول: الكلامُ عليه من وجوه:

أحدُها: أن التنافي إما أن يُثبته بما يدلُّ [ق٢٤٧] على ثبوتِ[2] الوجوبِ مطلقًا، أو على انتفائه مطلقًا، أو بما يدلُّ على ثبوته على تقدير كون المشترك موجبًا، وعلى انتفائه على تقدير كونه غير موجب. فهذه الأدلة إما أن تكون صحيحةً أو فاسدة، فإن كانت فاسدةً بطل التنافي[3] فبطل الدليل، وإن كانت صحيحةً فهي دالَّة على الوجوب مطلقًا، أو على انتفائه مطلقًا، فإثباتُ الوجوبِ على تقديرٍ، وعدمِهِ على تقديرٍ آخر تحكُّم[4] لم يدلَّ عليه الدليل، فيكون باطلًا.

الثاني: أن أقوى أدلة التنافي إثباتُه بتقدير إيجاب المشترك، وبتقدير

---

(١) الأصل: «هناك».

(٢) الأصل: «ثبوته ثبوت» والظاهر أن الكلمة الأولى سبق قلم من الناسخ.

(٣) الأصل: «النافي».

(٤) الأصل: «بحكم».

عدم إيجابه.

فنقول: إن كان المشترك موجبًا لزم الوجوب فيهما معًا، وإن لم يكن موجبًا لزم العدمُ فيهما معًا، فقولهم بعد هذا: إن كان الوجوبُ ثابتًا هناك لزم عدم الوجوب هنا إثباتُ الوجوبِ في أحدهما والعدمِ في الآخر، وذلك خلاف مدلول الدليل المذكور، فإن كان دليلُ التنافي صحيحًا بطلت المقدِّمة الثانية، وإن كان باطلًا بطل الدليلُ كلُّه.

أو نقول: إن كانت المقدِّمةُ ثابتةً صحيحة ــ وهو لا ينازع اجتماع وجوبِ أحدهما وعدم الآخر ـ بطل التنافي؛ لأن التنافي امتناع الوجوبِ في صورة والعدم في أُخرى، وإذا بطل التنافي بطلت المقدمة؛ لأن صحتها مَبْنية عليه، وإن لم تكن صحيحة بطل الاستدلال بها.

وبالجملة؛ فإن[1] كونهما متلازمين وجودًا وعدمًا، وكون أحدها ملزومًا لعدمِ الآخر تناقضٌ ظاهر، ولا يجوز تأليف الدليل من مقدِّمتين متناقِضَتَيْن متضادَّتين.

الثالث: قوله: «الوجوبُ لا يشمل الصورتين».

قلنا: لا نُسَلِّم ذلك، وقولُه «بالاتفاق» دعوى غير صحيحة؛ لأن العلماء لم يجمعوا أن المسألتين مستويتان في الوجوب أو في انتفائه، ولا أنَّ حكمَ إحداهما مستلزمٌ لحكمِ الأخرى، وإنَّما تكلَّموا في كلِّ واحدٍ منهما على حِدَة، فالقولُ بالوجوبِ في صورةٍ وعدمِهِ في أُخرى= موافقة هؤلاء في مسألةٍ وموافقة هؤلاء في مسألةٍ أخرى، وهذا جائز بالاتفاق، فإنَّ المسلمين

---

(١) تحتمل: «وإن».

مجمعون على أنَّ من وافق بعض المجتهدين في الوجوب في مسألة لم يجب عليه أن يوافقه في الوجوب في كلِّ مسألة، وكذلك لو وافقه في عدم الوجوب. وهذا مما أجمع عليه المسلمون إجماعًا ضروريًا، فإنَّ أحدًا لم يخالف في أنَّ من وافقَ بعضَ العلماءِ في حكمِ حادثةٍ لا يجبُ أن يوافقه في حكم حادثةٍ أخرى ليست متعلِّقة بها.

وقولهم: «لا قائل بالفرق» إنما يصحُّ إذا كان مأخَذُ المسألتين واحدًا، مع أن الأكثرين [ق٢٤٨] على جواز التفريق ما لم يصرحوا بالتسوية، وهذا نكتة الدليل، وهو أحد قولَيِ هؤلاء المموِّهِين، وهو من القواعد التي حكى غيرُ واحدٍ إجماعَ المسلمين على فسادها، وسيأتي إن شاء الله كلامٌ في ذلك أطول من هذا[(١)].

الرابع: قوله: «الوجوبُ لا يشمل الصورتين بالاتفاق[(٢)]» يعني به: أن شموله لهما ليس متفقًا عليه، أو يعني به: أن نفي شمولِهِ لهما متفق عليه، وذلك أن «الباء» يجوز أن تكون متعلِّقة بالفعل، ويجوز أن تكون متعلِّقة بنفي الفعل، فإذا علَّقها بالفعل كان التقديرُ: أن شموله لهما بالاتفاق ليس بواقع، وإن علَّقها بالنفي كان التقديرُ: أن انتفاء الشمول متفقٌ عليه. فإن عنيتَ هذا المعنى الثاني فهو غير مُسَلَّم ولا صحيح، فإنَّ أهلَ الإجماع لم يتكلَّموا في الشمول بنفي ولا إثبات، فلا يجوز إضافة نفيه أو إثباته إليهم. وإن عَنَيْتَ الأول فهو مُسَلَّم، لكن عدم الإجماع على الحكم ليس دليلًا على بطلانه، وأنا أُسَلِّم أنهم لم يُجمعوا على شمول الوجوب للصورتين، لكن الفرق بين

(١) تقدم الكلام فيها تفصيلًا (ص٣٤١- ٤٣٩ وسيأتي ص٤٦٩).
(٢) الأصل: «والاتفاق» تحريف.

عدم الإجماع على الشمول، والإجماع على عدم الشمول ظاهر.

الخامس: أنهم إن لم يُجْمِعوا على عدم شمول الوجوب للصورتين جاز إثباتُ الشمول، وبطلت هذه المقدمة، وإن أجمعوا على عدم شمول الوجوب للصورتين فقد أجمعوا على الوجوب في إحدى الصورتين، والعدم في الأُخرى، وحنيئذٍ لا يجوز أن يُقَدَّم دليل على الوجوب فيهما؛ ولا على العدم فيهما؛ لأنَّ ذلك يخالف الإجماع، فيكون باطلًا.

السادس: أنهم أجمعوا على الوجوب في إحداهما والعدم في الأُخرى، والتنافي يمنعُ الوجوب في إحداهما والعدم في الأخرى، فيكونُ التنافي باطلًا.

فإن قيل: التنافي دلَّ على أنَّ الوجوبَ هنا والعدمُ هناك لا يجتمعان، والإجماع لم يُعَيِّن هذه الصورة.

قلنا: دليلُ التنافي عامٌّ مُطْلق ليس فيه تخصيص، والإجماع المدَّعى عامٌّ مطلق ليس فيه تخصيص، فتخصيص التنافي من هذه الأدلَّة يفتقر إلى دليل على صحته، ولا دليلَ على صحَّته إلا الذي يدلُّ على بطلانه، فتعذَّرَ تصحيحُه إذًا، والله أعلم وأحكم.



(فصل في التمسُّكِ بالنص، وهو الكتابُ والسنة)[1]

اعلم أنه كان ينبغي تقديم النصِّ على سائر الأدلة، كما هو الواجب، وكما هو عادة [ق٢٤٩] أهل العلم.

والنصُّ له معنيان[2]:

أحدهما: القولُ الدَّالُّ على معناه على وجهٍ لا تردُّدَ فيه، وهو خلاف الظاهر والمجمل.

والثاني: هو مُطْلَق دلالة القول، سواء كانت قطعية أو ظنية، فيدخل فيه القاطع والظاهر، وهو مُراد هؤلاء، وهو المشهور في أَلْسِنَةِ السَّلَف.

قوله[3]: **(واعلم أوَّلًا بأنه لا يُراد من اللفظ معنًى إلَّا وأن يكون جائزَ الإرادة، والمعنيّ من جواز الإرادة أنه لو ذكَرَ وأرادَ ما أرادَ لا يُخَطَّأُ لغةً، ويُقال في الخلافيات: جواز الإرادة مما[4] يوجب الإرادة؛ لدوران ظن الإرادة معه وجودًا وعدمًا.**

ويقال: إن[5] كان جائزَ الإرادة يكون مرادًا؛ لأنه لو لم يكن مرادًا، فلا

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٩أ). وانظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ٨٥أ- ٨٦أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٧١ب- ٧٢ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٧٩أ- ٨١ب).

(٢) وزاد القرافي معنًى ثالثًا، في «شرح التنقيح»، وانظر «البحر المحيط»: (٤/ ٤٣٦)، و«شرح الكوكب»: (٣/ ٤٧٩).

(٣) (ق/ ٩أ).

(٤) الأصل: «كما»، والتصويب من «الفصول».

(٥) «الفصول»: «إذا»، وسيعيده المؤلف (ص٤٥٣) كما هو في «الفصول».

يخلو إما أن يكون[1] غيره مرادًا، [أو لم يكن، فإن لم يكن مرادًا يلزم تعطيل النص، وإن كان مرادًا][2] فلا يخلو إما أن كان جائزَ الإرادة، أو لم يكن، فإن لم يكن يلزم إرادة ما لا يجوز إرادته، وإنَّه قبيحٌ جدًّا، وإن كان جائزَ الإرادة يلزم اختلال الفهم، وخرجَ الانقسامُ بين كونه مرادًا وبين عدم كونه مرادًا).

اعلم ـ أصلحك الله ـ أن دلالات الألفاظ على المعاني ووجوهها هي ينبوع[3] الأحكام الشرعية وجِماع الأدلة السمعية، وقد قَسَّم الناسُ فيها وذكروا من وجوهها ما يكثر تدواره[4] في الفقه وفي الأصول من دلالةِ منطوقٍ ومفهوم، وعموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وحقيقة ومجاز، ومشترك ومتواطئ، ومفرد ومرادف، وغير ذلك من أنواع الدلالات، فعليكَ بفهم وجوهِ القرآن، كما قال أبو الدرداء: «لا يفقه الرَّجُل كلَّ الفقه حتى يرى للقرآن وجوهًا كثيرة»[5].

---

(١) «الفصول»: «كان»، وانظر (ص٤٥٣).

(٢) ما بين المعكوفين ساقط من الأصل، واستدركناه من «الفصول» وانظر ما سيأتي (ص٤٥٣) فسيعيد المؤلف النص مرة أخرى وفيه هذا الاستدراك.

(٣) الأصل: «تنوع»! ولعل الصواب ما أثبت وتقدم (ص١٠١) التعبير نفسه.
ويؤيده ما قاله المؤلف في «الفتاوى ـ رفع الملام»: (٢٠/ ٢٤٦) عند كلامه على دلالات الألفاظ قال: «فإن شطر أصول الفقه تدخل مسائلُ الخلافِ منه في هذا القسم...» اهـ. وانظر: (٣١/ ١٠٤، ٣٣/ ١٧١).

(٤) كذا في الأصل، وقد استعمله بهذا البناء والمعنى الجويني في «البرهان»: (٢/ ٧٧٨).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٦/ ١٤٢)، وأحمد في «الزهد» (ص١٣٤)، وابن سعد في «الطبقات»: (٢/ ٣٥٧).

واعلم أن المعنى المرادَ من اللفظ لا بدَّ أن يكون جائزَ الإرادة؛ لأنه لو [لم] يكن جائزَ الإرادة لكان ممتنع الإرادة، والممتنع غيرُ واقع، فلا يكون مرادًا، وهذا ظاهر كما ذكره.

لكن لفظ «إلَّا وأن يكون» ليس بلفظٍ جَيِّد، وكان حقُّه أن يقول: «إلَّا ويكون»، أو: «إلا أن يكون»، كما يعرفه أهلُ العربيَّة.

وقوله: «والمعنى من جواز الإرادة أنه لو ذكر وأراد ما أراد لا يُخَطَّأ لغةً».

وهذا في كلام الله، وكلام رسوله ﷺ، وكلام أهل العلم الذين يَنْتَحونَ في كلامهم نحوَ اللغةِ العربية، وإلَّا فكلامُ العامة في العقود والأيْمان ونحو ذلك يكون المعنى جائز الإرادة منه مع تَخْطِئتهم لغةً.

واعلم أنَّ هذا التفسير قد يتوجَّه، وقد يُناقَشُ صاحِبُه بأن يقال: دلالةُ اللفظِ على المعنى يكون باعتبار الحقائق الثلاث: اللغوية والشرعية والعرفية، فلو ذكر اللفظَ وأرادَ [ق٢٥٠] ما يدلُّ عليه بطريق الحقيقة الشرعية أو العرفية(١) لخُطِّئ لغةً، إلَّا أنَّه قد يقول: الحقيقةُ الشرعية والعرفية لغةٌ أيضًا. ويَرِدُ عليه ـ أيضًا ـ أن المعاني التي تستحيل من الشارع أن يريدها بكلامه مع صلاح اللفظ لها معاني لو ذكر اللفظ وإن بدت منه لم يُخَطَّأ المريد لغةً، وهو(٢) مخطئ الإرادة إما عقلًا أو شرعًا.

وجميعُ وجوه الخطأ منفيةٌ عن الشارع، فلا يكون جائز الإرادة، وهذا

---

(١) الأصل: «العربية»!

(٢) الأصل: «وهي»!

كما لو قال الرجل: بيعُ الكعبةِ جائز، مِن قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ لأنه لو ذكر اللفظ وأرادَ هذا المعنى لم يخُطَّأ لغةً، وكذلك نَهْيُه ﷺ أن يَسْقي الرجلُ ماءَه زَرْعَ غيرِه[١]، لو[٢] أرادَ به الزرعَ الذي في التراب= لم يخُطَّأ لغةً، وإرادَتُه من الشارع محالٌ قطعًا.

واعلم ـ أصلحك الله ـ أن وجوه الأدلة السمعية معروفة قد ذكرها الناسُ قديمًا وحديثًا، وقد يتفرَّد هؤلاء ـ أهلُ الجدلِ المُمَوَّه من الخراسانيين ـ بقولهم: «جواز الإرادة يقتضي الإرادة»، وخرجوا في ذلك عما عليه أهل الأصول والفقه، وأهلُ الجدل المتقدِّمون منهم ومن غيرهم، والمتأخِّرون من العراقيين وغيرهم، وما عليه أهلُ الخلاف في جميع الأعصار والأمصار، إلا من سلك سبيلَهم، فإنَّ هؤلاء لم يُعرِّجُوا على هذا الكلام ولم يلتفتوا إليه، ولم يستدلّوا في شيءٍ من كلامهم وكتبهم بمثل هذا الدليل، ولو ذكر ذلكَ أحدٌ لتَجافَوْه وطعنوا عليه ولم يلتفتوا إليه.

وقول المصنف: «يقال في الخلافيات: جوازُ الإرادة مما[٣] يوجب

---

(١) الأصل: «ما زَرَعَ غيرُه»!، ولفظ الحديث: «لا يحل لامرئٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يَسْقي ماءَه زَرْعَ غيره...» أخرجه أحمد: (٢٨/ ١١٩ رقم ١٦٩٩٠ و١٦٩٩٧)، وأبو داود رقم (٢١٥٨)، والترمذي رقم (١١٣١)، وابن حبان «الإحسان» رقم (٤٨٥٠)، والبيهقي: (٧/ ٤٤٩) وغيرهم من حديث رُويفع الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
قال الترمذي: «حديث حسن». وصححه ابن حبان.
ويشهد له حديث ابن عباس عند أحمد رقم (٢٣١٨)، والحاكم: (٢/ ١٣٧) وصحَّحه.

(٢) الأصل: «أو»، والمثبت الصواب.

(٣) الأصل: «ما»، وسبق تصويبها (ص٤٤٤).

الإرادة».

يعني به: خلافيات أهلِ الجدل المُمَوَّه، وإلا فالخلافيات المشهورة عند كلِّ الطوائف لا يلتفتون فيها إلى هذا الكلام.

ونحن نذكرُ ما احتجُّوا به على هذه القاعدة ونُبيِّنُ تزييفَه، ثم ندلّ على فسادها. وقد احتجَّ لها هذا المصنِّف بشيئين:

أحدهما: أنه دار ظنُّ الإرادة مع جواز الإرادة وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي المواضع التي أريدت [و] في ظنِّنا إرادتها وهي جائزةُ الإرادة، مما لا تنحصر كثرةً، وأما عدمًا ففي المواضع التي لم تُرَد ولم يُظَن إرادتها، وهي غير جائزِة الإرادةِ، وذلك أيضًا مما لا ينحصر، ودوران الأمر مع الشيءِ وجودًا وعدمًا يدلُّ على أنَّ المدارَ عليه الدائر.

وهذا المسلك ليس بشيء؛ لأنَّا لا نُسَلِّم دوران ظنّ الإرادة مع جواز الإرادة وجودًا وعدمًا؛ لأن معنى الدوران: أن يوجد الدائر في كلِّ صورة من صُوَر وجود المدار [ق٢٥١]، أو في كلِّ صورة تحقَّقْنا وجودَ المدار فيها، وفي صورٍ متعدِّدة، مع عدم تخلُّف الدائر في مواضع لم يكن قد دارَ معه وجودًا(١).

ومعلومٌ أنَّ الصور التي تخلَّف(٢) فيها ظنّ الإرادة عن جواز الإرادة أضعاف أضعاف الصور التي اقترنَ فيها ظنُّ الإرادة بجواز الإرادة، وذلك لأن كلَّ لفظٍ فإنه يجوز أن يُرادَ به كلُّ واحدٍ من مجَازاته، بمعنى أنه لو أُرِيْدَ

---

(١) لعل في الكلام نقصًا.

(٢) الأصل: «تختلف»، ولعل الصواب ما أثبت.

منه لم يكن خطأً. ومعلومٌ أن مجازات الألفاظ أضعاف الحقائق، فإنَّ الاستعارة والتشبيه والتعريض والكناية والإضمار والتقديم والتأخير لا يكادُ يُحصى، وإنما يُرَاد في الغالب إما الحقيقة أو واحدٌ من مجازاتها، فَعُلِمَ أنَّ المعاني التي تجوز إرادتها ولم تُرَد أكثر من المعاني التي أُرِيدت.

وكذلك الألفاظُ المشتركة والمنقولة والمغيَّرة[1] شرعًا نقلًا وتغييرًا شرعيَّين أو عُرْفيَّين إنما يريد بها المتكلِّم في الغالب أحدَ المعنيين، مع أن المعاني الأُخَر جائزة[2] الإرادة ولم تُرَد.

وكذلك أسماء الأجناس التي هي الغالبة على اللغات كثيرًا ما يُراد بها تعريف ماهيتها[3] فتكون سائرُ الصور جائزة الإرادة ولم تُرَدْ.

وكذلك كلُّ عامٍّ مخصوص ومطلق قد قُيِّد، فإن المواضع التي لم ترد منه جائزة الإرادة ولم تُرَد.

وكذلك ـ أيضًا ـ الألفاظ الكُلية يجوز أن يُراد بها في الإثبات خبرًا وطلبًا كلُّ فرد من أفرادها، ومعلومٌ أن تلك الأفراد لم يُرَدْ منها إلا واحد، أو لم يُرَدْ منها شيء؛ بل[4] أريدت الحقيقة[5] من حيث هي هي.

وهذا بابٌ واسع فمن تأمَّل كلَّ لفظٍ في كلام متكلِّمٍ رأى أنه يجوز أن

---

(١) غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

(٢) الأصل: «جائز».

(٣) كلمة غير مقروءة، ولعلها ما أثبتّ.

(٤) الأصل: «بلى».

(٥) تحتمل: «حقيقة».

يُراد به من المعاني ما شاء الله، والمتكلِّم لم يُرِد إلا واحدًا من تلك المعاني، فكيف يقال: «دارَ ظنُّ الإرادة مع جواز الإرادة وجودًا»، وتخلُّفُ الظنِّ عن هذا الجواز أكثرُ من وجودِهِ معه؟!

فإن قال: إنما أُريد بالدوران وجوده معه في عدة صور.

قلنا: لا نُسَلِّم أن الدوران بهذا التفسير فقط يفيد شيئًا، وإنما يفيده التفسير الذي تقدَّم.

وقد يقال أيضًا: لم يَدُر عدم ظن الإرادة مع عدم جواز الإرادة عدمًا؛ لأن كثيرًا من الناس يظنون إرادة ما لا تجوز إرادته، لعدم علمهم بدلالات الألفاظ وبجواز ما يجوز أن يكون مرادًا، لكن هذا مكبوت مغلوب بالنسبة إلى نقيضه.

الوجه الثاني(١): لا نُسَلِّم أنه دار ظن الإرادة مع جواز [ق٢٥٢] الإرادة في شيءٍ من الصور؛ لأنَّ دوران الظن معه.

أمَّا إذا رأينا الشيء جائز الإرادة ظنَّنا أنه مراد، أو حصل ظنُّنا بأنه مراد، وإذا رأينا غير جائز الإرادة انتفى ظنُّنا بإرادته، والمرجعُ في هذا إلى ما يجده الناس، ونحنُ إذا اعتقدنا أنَّ هذا الشيء جائز الإرادة فقط، من غير ضميمة أخرى؛ لم يَبْنِ ذلك لنا ظنًّا، ولم يَقْتَضِ لنا رأيًا، ولا يوجب لنا اعتقادًا.

ومن ادَّعى أنَّ ظنَّه بوقوع الإرادة يحصل عنه اعتقاده، لأن الشيءَ جائزُ الإرادة= فقد ادَّعى على العقول خلاف ما جَبَلَها الله عليه، على أنَّا لا نجد

---

(١) من الرد على صاحب «الفصول»، والوجه الأول هو المذكور (ص٤٧٣) من قوله: «وهذا المسلك ليس بشيءٍ...».

ذلك، ولا يكلِّف الله نفسًا إلا وسعها.

ولو ثبتَ له حصولُ الإرادة [لحصول][1] الظن عند جواز الإرادة لاستغنى عنه إثباته بالدوران، ولو أنَّه قال: حصول الإرادة دار مع جواز الإرادة لكان أجود.

وإن قال: إنما أُرِيْد الظن حَصَل مقارنًا لجواز الإرادة في كثيرٍ من الصور، ولا أدَّعِي أنه هو الموجب للظن.

قلنا: هذا القدر غير موجب؛ لأن الجواز هو المقتضي للظنِّ، وأنه هو دليلُه ومقتضيه؛ لأن الاعتقادات الحاصلة في النفس عن أدلةٍ إنما تحصل بعد شعور النفس بتلك الأدلة، والظن الحاصل[2] بالإرادة حاصل مع أن الشعور بجواز الإرادة وحده غير حاصل.

الثالث: أن يقال: الدوران إنما يفيد العِليَّة إذا لم يزاحم المدارَ مدارٌ آخر، وهنا قد زاحمه مدارات أُخر، فإنَّ ظن الإرادة قد دار مع كونه معنى اللفظ، أي هو الذي ينبغي للمتكلم أن يُعَيِّنه بلفظه، ودار مع كونه حقيقة اللفظ، ودار مع كونه دلَّ الدليلُ على إرادته، ودار مع كونه يجب إرادته، ودار مع كون اللفظ دالًّا عليه، فإنه ما من معنًى من هذه المعاني إلا وُجِدَ الظنُّ معها في صورٍ كثيرة، وانتفى في صور كثيرة، فلماذا يجب أن يقال: المقتضي للظنِّ هو جواز الإرادة دون سائر هذه المعاني، ودون غيرها؟!

بل إذا أنصف العاقلُ وجدَ الظنَّ بالإرادة في كلِّ موضع له سبب

---

(١) زيادة يستقيم بها السياق. أو تقدّر بكلمة نحوها.

(٢) الأصل: «الحاصلة».

وموجب غير السبب الذي له في الموضع الآخر من غير أن يخطر بباله أن جواز الإرادة هو السبب، وكلٌّ سبب من تلك الأسباب يدور الظنُّ معه وجودًا وعدمًا.

الرابع: أنَّ الظن الحاصل بإرادة معنى كلّ كلمةٍ يدورُ مع أسبابٍ خاصةٍ بتلك الكلمة، فالظنُّ الحاصل بإرادة الأمر [ق٢٥٣] دار مع صيغة «افْعَل» المجرَّدة، أو ما يقوم مقامها وجودًا وعدمًا، والظنُّ الحاصل بإرادة كلِّ المُسَمَّيات من الليل والنهار، والشمس والقمر، والبر والبحر، والسماء والأرض، دارَ مع الصِّيَغ المخصوصة الموضوعة لهذه المعاني على وجهٍ يَطَّرِدُ في كلِّ موارده، وينعكس في غير موارده.

فإن قيل: القَدْر المشترك ـ وهو ظنُّ الإرادة ـ دار مع القدر المشترك ـ وهو جواز الإرادة ـ فيكون مطلق الظنِّ ناشئًا عن مطلق الجواز.

قلتُ: هذا ممنوع ـ كما تقدَّم بيانُه ـ بل ظنُّ إرادة كلِّ معنى دارت[1] مع أسبابٍ خاصةٍ به من وضع اللفظ ومعرفة[2] دلالته، وتلك الأسباب تستلزمُ كونَ المعنى جائز الإرادة، كما أنَّ كلَّ واحد من شبع [زيد][3] وشبع عمرو دار مع قدرٍ مخصوصٍ من الأكل يختصُّ به، فلو قيل: إنَّ مسمَّى الأكل يقتضي مُسَمَّى الشبع، لأنه هو القدر المشترك= كان غلطًا، وإنما القَدْر المشترك الأكل المُشْبِع، أو أكل الكفاية، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص، وذلك يستلزم حركةَ فَكِّه عند الأكل، أو حصول الطعام في

(١) كذا ولعل الصواب: «دار».

(٢) الأصل: «ومعرفته».

(٣) سقطت من النسخة.

معدته، وإن لم يكن ذلك وحدَه كافيًا في حصول الشبع، لكن هو لازمٌ من لوازم الشبع.

المسلك الثاني[1]: قولهم: «إذا كان جائز الإرادة يكون مرادًا، لأنه لو لم يكن مرادًا فلا يخلو إما أن كان[2] غيره مرادًا، أو لم يكن مرادًا، فإن لم يكن مرادًا يلزم تعطيلُ النصِّ، وإن كان مرادًا ولم يكن جائز الإرادة لزم إرادة ما لا يجوز إرادته، وإن كان غيره مرادًا وهو جائز الإرادة يلزم اختلال الفهم، فقد خرج الانقسام بين كونه مرادًا وبين عدم كونه مرادًا».

والاعتراضُ عليه أن يقال: لا نُسَلِّم أنَّ غيره إذا كان مرادًا ــ وهو جائز الإرادة ـ يلزم اختلال الفهم، ولم يذكر على ذلك دليلًا، ولا شكَّ أن هذا باطل؛ لأن الاختلال إنما يلزم إذا لم يكن لكلِّ لفظٍ صيغةٌ مخصوصةٌ تدلُّ على المراد الأصليّ من غيره.

فإن أكثر ما يقول: إن المعنيين إذا كان كلٌّ منهما جائز الإرادة وقد أُريدَ أحدُهما دون الآخر لزم اختلال الفهم بفهم المعنى الذي ليس بمراد، فوجب أن لا يكون جائز الإرادة إلَّا مرادًا.

قلنا: إنما يلزم اختلال الفهم [عند] من اعتقد أن مجرَّد جواز الإرادة يقتضي الإرادة بالمفسدة الناشئة من اعتقاد هذا الاعتقاد، مع كونه غير مطابق يلزم[3] إثبات أيّ حقيقةٍ شاء الإنسان بالمفسدة [ق٢٥٤] الناشئة من اعتقادها

---

(١) المسلك الأول مضى (ص٤٤٨).

(٢) كذا، ومثله في «الفصول»، وتقدم هناك (ص٤٤٥) بلفظ «يكون».

(٣) تحتمل: «للزم».

بتقدير عدمها، وحينئذٍ فتكون الحقائق تابعة للعقائد حتى يُحكم بثبوت كلِّ مُعْتَقد خشيةَ فسادِ الاعتقاد، وهذا أحد أنواع السَّفْسَطة.

الثاني[1]: نقول: إذا كان غيره مرادًا فلابدَّ أن يدلَّ دليلٌ على إرادته، إما كونه حقيقة اللفظ وقد تجرَّدَ عن القرائن، أو كونه مجاز اللفظ الذي اقترنَ به ما يقتضي إرادة مجازِه، أو كونه فردًا من أفراد حقيقته، أو كونه أحد معنَيَي اللفظ المشترك الذي دلَّ دليل على أنَّه هو المراد، أو على أنّ الآخر ليس بمراد. واستقراءُ اللغات يدلُّ على أنَّ كلَّ متكلِّم قَصَدَ الإفهام إنَّما يُعْلم مراده بأمر زائد على مجرَّد جواز الإرادة، وعلى التقدير فلا اختلال للفهم.

الثالث: تدَّعِي أنَّ كل ما جاز إرادته فإنه لابدَّ أن يكون مرادًا، أو تدعي أن الأصل فيه أن يكون مرادًا، فإن ادَّعيت الأول ففساده معلوم بالاضطرار، وإن ادَّعيت الثاني فقد سلَّمْتَ تخلُّف الإرادة عن جواز الإرادة في مواضع.

فنقول: تلك المواضع التي كان المعنى [فيها] جائزَ الإرادة ولم يُرَد لابد أن يكون قد اقترن بالمعنى الآخر المراد ما دلَّ على أنه هو المراد، ونحن...[2] كلَّ الألفاظ من هذا القسم فيُعْلَم المراد بما هو دليلٌ عليه في كلِّ موضع بحسبه.

الرابع: إذا كان جائز الإرادة، فإن دلَّ دليلٌ على أنه مراد فلا كلامَ فيه، وإن لم يدلَّ دليلٌ سوى كونه جائز الإرادة، فإنه يجوز أن يكون مرادًا، ويجوز أن لا يكون مرادًا، وإلَّا لوجَبَ التلازم بين جواز الإرادة ووجودها في جميع

---

(١) في الرد على صاحب «الفصول» في مسلكه الثاني (ص٤٥٣) وتقدم الوجه الأول هناك بقوله: «والاعتراض عليه أن يقال...».

(٢) كلمة لم أتبينها، لعلها: «ثبوت» أو نحوها.

المواضع، وهو خلافُ إجماع العقلاء. فنقول حينئذٍ: هذا المعنى جائز عدم الإرادة، فلا يخلو إما أن يكون مرادًا، أو لا يكون، فإن لم يكن مرادًا بطل الاستدلال، وإن كان مرادًا لزم إرادة ما يجوز أن يكون مرادًا، ويجوز أن لا يكون مرادًا من غير دليل يُبَيِّن رُجْحان أحدهما، وذلك تكلُّمٌ بما لا يُفهم، وتكليفٌ لما لا يُطاق، ونَصْب دليل لا دِلالَة فيه.

وإن قالوا: إرادة المعنى راجحة.

قلنا: عدم إرادته راجحة[1] لإعضادها بالأصل، بل نقول: إذا جاز أن يكون مرادًا وجاز أن لا يكون مرادًا، كان ترجيحُ أحدِهما على الآخر لغير مرجِّحٍ باطلًا، فالواجب التوقُّف عن الجزم بأحدِهما حتى يأتي ما يرجِّحُه.

فإن قالوا: هو ثابت الإرادة إلا[2] عند وجود مُعَارِض.

قلنا: بل هو غير مرادٍ إلا عند وجودِ ما يدلُّ على الإرادة، ولا شك أن نسبة عدم الحكم إلى عدم مُقْتَضِيه أولى من نِسْبَته إلى وجودِ مانعٍ منه، لما في الثاني من التعارض بين [ق٢٥٥] المقتضي والمانع.

ولهم مسلك ثالث[3]: وهو أنه لابدَّ أن يُرَاد باللفظ ما هو جائز الإرادة؛ لأنه إذا عدم ذلك فإما أن لا يُراد معنى، أو يراد ما لا يجوز إرادته، وكلاهما ممتنع، فثبتَ أنَّ إرادةَ المعنى الجائزةِ إرادتُه واجبة، وهي تدفع عن اللفظ

---

(١) كذا، والصواب: «راجح» ولا يقال: إن التأنيث للمضاف إليه، فإن المعنى يفسد حينئذٍ وهو أن تكون الإرادة راجحة. والمطلوب أن عدم الإرادة راجح.

(٢) تحتمل: «لا».

(٣) تقدم المسلك الأول (ص٤٤٨)، والمسلك الثاني (ص٤٥٣) وذانك المسلكان نصَّ عليهما صاحب «الفصول»، وهذا والذي يليه لم ينص عليهما.

هذين الفسادين، فحينئذٍ إذا فرض معنًى جائزُ الإرادة كان المقتضي لإرادته قائمًا، وإن لم يدل على عينه، فإن المقتضي للحكم يعمل علمَه، وأيُّ[1] محلٍّ وُجِد، وإنما التعيينُ بمنزلة الطُّرُق التي كل منها محصِّل للغرض، فلا يضر أيُّها سُلِك. فإذا أُريدَ منه هذا المعنى حصل الغرضُ المطلوبُ مما يقتضيه نفس استعمال اللفظ، فيكون المقتضي للإرادة ثابتًا.

وهذا المسلك أيضًا ليسَ بشيءٍ؛ لأن وجودَ معنى جائز الإرادة لابد منه، وتعيّنه بهذا المعنى إذ هذا المعنى[2] إنّما يكونُ طريقًا إذا لم تكن فيه مفسدة، وهذا فيه مفسدة، وهو التعرض بحمل اللفظ على ما لم يُرَد به.

وأيضًا: فهذا إنما يقتضي أنَّ هناك معنًى ما جائز الإرادة، فإذا أبدى الخصمُ معنًى من المعاني جائز الإرادة اندفع الحاجة إلى ذلك المعيّن؛ لأن المقتضي يقتضي معنًى ما جائز الإرادة، فإذا حصلت المزاحمة لم يكن أحدُهما بأولى من الآخر، والمقتضي لا عمومَ له، وحينئذٍ فلا يمكن الاستدلال بهذه القاعدة؛ لأنه ما من لفظٍ إلا ويمكن الخصمَ أن يذكرَ فيه معنًى جائزَ الإرادة في نفس الأمر. فإنَّا نعلمُ أنَّ اللفظ له معنى جائزُ الإرادة، لكن اندفاع المفسدة ليس موقوفًا علينا[3] ولا على تَعْييننا.

ولهم مسلك رابع: وهو أنَّ مفسدة عدم الحمل أشد من مفسدة الحمل، إذ المعنى إذا كان مرادًا، فلم يعتقِدْه مرادًا لزم إبطال مقصود الشارع قطعًا، أما إذا لم يكن مرادًا واعتقدناه مرادًا فلا بدَّ أن نَحْمله على كلِّ جائز الإرادة،

---

(١) كذا بالأصل، ولعلها: «بأيّ».

(٢) كذا في الأصل.

(٣) تحتمل: «علمنا».

وحنيئذٍ فنكون قد علمنا ببعض المقصود.

والدليلُ على أنَّ مجرَّد جواز الإرادة لا يقتضي حصولَ الإرادة وجوه:

أحدها: إما أن يقتضيه [في] كلِّ حال، أو في بعض الأحوال، فإن كان الأول لزم إرادة ما تجوز إرادته من كلِّ لفظ، وهو خلاف المعلوم بالاضطرار، وإن كان الثاني فلابدَّ أن يتميَّز الحال فيها الاقتضاء عن غيرها، وحينئذٍ فإما أن ينضمَّ إلى جواز الإرادة قَيْد عَدَمي، أو قَيْد وُجُودي، فإن كان الأوَّل بأن يقال: جواز الإرادة يقتضي الإرادة ما لم يعارضه بما يمنع الإرادة، أو ما لم يعارضه كونه مجازًا، كان النافي للمجاز أقوى من [ق٢٥٦] جواز الإرادة المقتضي لإرادة المجاز ونحو ذلك. أو قَيْد وجودي بأن يُقال: لابدَّ أن يستعمل اللفظ على وجهٍ يقتضي أن ذلك المعنى مرادٌ به، فإن كان الأول يلزم كون التعارض بين المقتضي والمانع، ولزم أن لا يفهم أحدٌ معنًى من لفظٍ حتى يَعْلَم انتفاءَ جميع الموانع، ويستشعر ذلك، ولزم أن تكون الأمور العدمية[1] أبعاضًا للأدلة والعلل، وهذا كلُّه خلاف الأصل إن لم نقل: هو ممتنع.

ثم نقول: حال اللفظ قبل وجود المانع إن كان مثله بعد وجودِه، لَزِم ترجيح الشيء على مِثْله، وإن كانت صفتُه الثبوتيَّة قبل وجودِ المانع أكمل منها بعد وجودِه، فهو القسم الثاني فَثَبت أنه[2] لا يفيد الإرادة إلَّا[3] بوصفٍ وجودي ينضمُّ إلى جواز الإرادة، فيكون مجموع ذلك هو المقتضي، فلا

(١) تحتمل: «العدية».

(٢) هكذا استظهرتها.

(٣) الأصل: «لا»!

يكون مجرَّد جواز الإرادة هو المقتضي.

فإن قيل: هذا يلزم في كون الأصل في الكلام هو الحقيقة، وأن الأصل في الأمر الإيجاب، والأصل في الصيغة العامة الشمول.

قيل: تلك المواضع قام الدليل [فيها] على أن تلك الأدلة عند تجرّدها تقتضي مدلولاتها، فكان ذلك راجحًا على ما ذكرناه هنا، بخلاف جواز الإرادة، فإنه لم يقم دليلٌ على اقتضائها الإرادة.

الثاني: أنه إذا كان جائز الإرادة فإما أن يتوقَّف وقوع إرادته على شيءٍ غير جوازها، أو لا يتوقَّف، فإن لم يتوقف لزِمَ كون الشيء الجائز يترجَّح طرفُ وجودِه على طرف عدمه من غير مرجِّح زائد، وهو باطل، وإن توقَّف وقوع الإرادة على شيء زائد على جوازها كان المقتضي لوقوع الإرادة هو ذلك الشيء الزائد، فلا يكون جواز الإرادة موجبًا للإرادة، وهذا واضح.

الثالث: كون الجواز يقتضي الوجوب، أو يقتضي الوقوع، تعليقٌ على الشيء ما لا يقتضيه، وقلبٌ للحقائق، وذلك لأن أسباب الجواز تُخْرج الشيءَ من حَيِّز الامتناع فقط، أو من حَيِّز الامتناع والوجوب. وأسبابُ الوجوب تُخرج الشيءَ من حيِّز الإمكان والامتناع. وأسبابُ الوقوع تُخرج الشيءَ من حَيِّز العدم، فإذا حلَّ[1] بأنه يصير الشيءُ جائزًا جاعلًا له موجودًا أو واجبًا فقد صار الممكن واجبًا أو موجودًا، مع قَطْع النظر عن غير الإمكان، ومعلوم أنَّ هذا باطل.

الرابع: إذا جعلنا الشيءَ مرادًا لله ولرسوله بمجرَّد عِلْمنا بأنه يجوز أن

---

(١) كذا بالأصل، ولعلها: «قال».

يراد من اللفظ؛ فقد قلنا على الله ما لا نعلم، وقَفَونا ما [ق٢٥٧] ليس لنا به علم، وذلك حرامٌ بنصِّ القرآن، وذلك لأنَّ عِلْمنا بأنه جائز الإرادة علم بأنَّ المتكلِّم لو أراده لم يكن لاحنًا، أو لم يكن متكلِّمًا بغير العربية، أو علم بأنَّ المتكلّم له أن يريده، وإذا عَلِمنا أن الله ـ سبحانه ـ له أن يريد المعنى، أو له أن يشاء الفعل، ثم أخبرنا عنه بأنه قد شاءه، وأنه قد أراده من غير دليلٍ زائد، دلَّنا على أنه أراده، لا علمنا بأن له أن يريده، كُنَّا قد أخْبَرنا عنه بأكثر مما عَلِمْنا منه، والعلمُ به ضروري، وذلك قولٌ على الله ما لا نعلم.

الخامس: أن كونه جائز الإرادة إما أن يعنى به جائز الإرادة لغة، بمعنى أنَّ كلَّ عربيٍّ لو أراد ذلك المعنى من ذلك اللفظ لم يكن خارجًا عن لغته، أو جائز الإرادة من كلِّ وجهٍ، بمعنى أنَّ الله ورسوله إذا أراده لا يلزم منه محذور من مخالفة الأصول في قَلْب الحقائق، فإن عَنَى المعنى الأول فنحنُ نعلم باضطرار أنَّ مجرَّد كون العربي يجوز أن يريد المعنى من اللفظ لا يقتضي ذلك أنَّ الله ــ سبحانه وتعالى ــ ورسوله أراده، فإنَّ العربي من حيث هو كذلك يريد الحقَّ والباطلَ، والهوى والضلال، والكفر والإيمان، والله ورسوله منزَّهٌ عن ذلك، وإن أريد القسم الثاني[1] بطل قولهم، فإنهم لا يثبتون جواز الإرادة إلا لغةً.



---

(١) رسمها في الأصل: «النافي».

(فصل[1])

ثم التمسُّك بالنصِّ من وجوه:

أحدها: دعوى إرادة الحقيقة إذا لم ينعقد الإجماع على عدم إرادة الحقيقة، فيقال: الحقيقة مرادة؛ [لأن][2] الأصل في الكلام هو إرادة[3] الحقيقة، فإن الغرض من الكلام هو الإفهام، فلو لم يكن الأصل ما ذكرنا يلزم اختلال الفهم، فلا يوجد الإفهام؛ ولأن الثابت بطريق الحقيقة أسبق إلى الفهم بالنسبة إلى غيره، فالظاهر من حال العاقل الإقدام إلى[4] ما هو أسرع إفضاءً إلى الغرض، فَتُرَاد الحقيقة، على أن عدم الإرادة مما يفضي إلى ترك العهد والاصطلاح[5] والإخلال بالظن فينتفي).

اعلم أنّ هذا طريقٌ صحيح، فإن الأصل في الكلام هو إرادة الحقيقة، وهذا مما اتفقَ عليه الناسُ من جميع أصحاب اللغات، فإن مقصود اللغات لا يتم إلا بذلك، وهو مستوفًى في مواضعه.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٩أ- ب) وكلمة «فصل» منه، وفي الأصل بياض، فلعله كان بقلم لم يظهر في التصوير، أو تركها الناسخ قصدًا، ولعل مكانها: (قال المصنف: فصل).
وانظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ٨٦أ- ٩٠ب)، و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٧٢ب- ٧٤أ)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٨١ب- ٨٤ب).

(٢) الأصل: «أن»، والمثبت من «الفصول».

(٣) ليست في «الفصول».

(٤) «الفصول»: «على».

(٥) الأصل: «الإصلاح» والتصحيح من «الفصول» لكن العبارة فيه: «الاصطلاح والعهد».

والحقيقةُ قد يُعْنَى بها المعنى المدلول عليه باللفظ، وقد يُعنى به اللفظ الدال على المعنى، وقد يُعنى به نفس الدِّلالة.

و[١] المشهور: أنها اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له، والأوضاعُ ثلاثة؛ وضعٌ لغويٌّ، وشرعيّ، وعرفيّ، فذلك [ق٢٥٨] صارت الحقائق ثلاثة أنواع. وقد يكونُ اللفظ حقيقةً بالنسبة إلى وضعٍ مجازًا بالنسبة إلى وضعٍ آخر، وتختلف الأوضاعُ ـ أيضًا ـ باختلاف الأعصار والأمصار، فكم من لفظٍ غَلَب استعمالُه في معنًى عند قوم، وفي معنًى آخر عند قوم، فدلالات الكتاب والسنة مبنيَّة على معرفة أوضاع من نزل القرآنُ بلسانه، وبُعِثَ الرسولُ فيه[٢]. ودلالات الأقوال المستعملة في العقود والأيمان مبنيَّة على معرفة أوضاع مَن ذلك المتكلِّم منهم، ثم إن كان ممن يتكلم بوضْعَين فلا بدَّ من التمييز، ولهذا اختلَفَ الفقهاءُ في الحاسب إذا قال: له عليَّ درهم في درهمين، أو أنت طالق طلقة في[٣] طلقتين.

وقد ذكر في تقرير[٤] إرادة الحقيقة ثلاثة أوجهٍ، فنقْتَصِر على شرحها:

أحدها: أن مقصود الكلام هو الإفهام، والإفهام إنما يتم إذا علم أن ذلك اللفظ موضع لذلك المعنى، فإما أن يكون هذا وحدَه كافيًا في الإفهام، أوْ لا، فإن كان كافيًا فهو المقصود بقوله: «إن الأصل في الكلام إرادة الحقيقة»،

---

(١) الأصل: «أو».

(٢) الأصل: «منه».

(٣) الأصل: «أو» والصواب ما أثبت، انظر «المحرر» (٢/ ٥٧) للمجد ابن تيمية.

(٤) كلمة غير بينة، ولعلها ما أثبت أو كلمة نحوها.

وإن لم يكن كافيًا فلا يحصل بسماع[1] شيءٍ من الألفاظ معرفة مقصود المتكلِّم حتى يقترن به ما يبينه، فلا يحصل المقصود من الخطاب بنفس الخطاب، ولا يحصل الإفهام بمجرَّد سماع الكلام، وذلك يُعَكِّر على مقصود الخطاب بالإبطال.

الثاني: أن المعنى الثابت بطريق الحقيقة أسبق إلى الفهم من غيره، كما يشهد به الواقع، وسلوك الطريق التي هي أقرب إلى المقصود أظهر من حال الحكم[2].

الثالث: أن عدم إرادة الحقيقة يُفْضي إلى تَرْك المعنى المعهود المصطلح عليه، ويُزيل ظنَّ إرادته، فيكون...[3] بما في ذلك من المفسدة.

ثم اعلم أنه إن أجمع الناس على أن الحقيقة غير مرادة، كقوله: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وقوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾[4] [البقرة: ٢٣٢]، عند مَن يقول: إن حقيقة النكاح: الوطء. وقوله: «**رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنِّسْيان**»[5]، فإن حقيقة [رفع] الخطأ والنسيان بمعنى

---

(١) الأصل: «سماع».

(٢) كذا، ولعلها: «الحكيم».

(٣) كلمة لم تتبين، ولعلها: «منتفيًا».

(٤) في الأصل: «لا جناح عليهن أن ينكحن أزواجهن» وليس هناك آية بهذا السياق، وما أثبته أقرب ما يكون إلى قصد المؤلف، والآيات في معنى ما أراد المؤلف كثيرة.

(٥) هذا الحديث بهذا اللفظ في كتب الفقهاء والأصوليين، ونفى جماعة من الحفاظ وجوده بهذا اللفظ، لكن ذكر الحافظ ابن عبد الهادي، وكذا ابن حجر أنهما وجداه بلفظه في «فوائد أبي القاسم التميمي المعروف بأخي عاصم»، وذكر السبكي وابن =

أنه غير واقع لم يُرَد إجماعًا، وكذلك قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن سؤال الجدران لم يُرَد بالإجماع= لم يصح دعوى إرادتها، وإن لم يجمعوا[(١)] على ذلك صحّ دعوى إرادتها، إلا أن يعارضه المستدل بما ينفي إرادتها. وفي الحقيقة لا فرق بين أن يكون النافي لها الإجماع أو غيره من الأدلة الراجحة، وإنما خُص الإجماعُ بالذكر؛ لأن غالبَ ما يستعملون هذه الطريقة في الأقوال العامة والمطلقة[(٢)].

والعمومات على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما انعقد الإجماع على بقائه على عمومه [ق٢٥٩] وهو قليل.

والثاني: ما أُجمع على تخصيصه، وهو كثير جدًّا، وقد اختلفوا بعد التخصيص، هل يبقى[(٣)] حقيقة أو مجازًا؛ على قولين مشهورين، مع أنَّه

= حجر أن محمد بن نصر قد ذكره في كتاب «اختلاف الفقهاء» بدون إسناد بهذا اللفظ وقال: «إنه ليس له إسناد يحتج بمثله». انظر: «طبقات الشافعية الكبرى»: (٢/ ٢٥٣)، و«نصب الراية»: (٢/ ٦٤)، و«التلخيص الحبير»: (١/ ٣٠١- ٣٠٢)، و«المعتبر» رقم (١١٣)، و«موافقة الخبر الخبر»: (١/ ٥١٠) وهذا الحديث جاء معناه عن عددٍ من الصحابة مثل: ابن عباس، وابن عمر، وعقبة بن عامر، وأبي ذر، وأبي الدرداء، وثوبان، وأبي بكرة بألفاظ مختلفة.

وأحسن هذه الأحاديث حديث ابن عباس بلفظ: «إن الله تجاوز عن أُمتي الخطأ والنسيان...». أخرجه ابن حبان «الإحسان»: (١٦/ ٢٠٢)، والدارقطني: (٤/ ١٧٠)، و«البيهقي»: (٧/ ٣٥٦) وغيرهم. وقد صححه ابن حبان، وحسّنه النووي في «الروضة»: (٨/ ١٩٣) وفي أواخر «الأربعين» رقم (٣٩).

(١) غير بينة في الأصل.

(٢) غير بيّنة، ولعلها ما أثبت.

(٣) الأصل: «تنفي»!

حجة عند عوام العلماء، وأصحابُ هذه الطريقة يسمونه مجازًا، فإذا أجمعوا على تخصيصه لم يمكنه دعوى إرادة الحقيقة، وإن لم يجمعوا على تخصيصه أمكنه أن يدَّعي إرادة الحقيقة التي هي إرادة كلّ فرد من أفراده، أو إرادة المعنى العام الكليّ[1] من حيث هو كذلك.

قوله[2]: (**الثاني**[3]**: دعوى إرادة صورة النزاع، بأن يقال: جاز إرادتها: فَتُراد كما مرَّ**).

هذا مبنيٌّ على ما تقدَّم، وهو عند من يقول به إما أن يدَّعي [أن] المعنى الفلاني هو المراد، فتكون إرادة غيره مانعة من انحصار الإرادة فيه، أو يدَّعي أنه مراد، فلا تكون إرادة غيره مانعةً؛ لكن متى أثبتَ الخصمُ أن اللفظ إنما يدلُّ عليه بطريق المجاز، كان ذلك مانعًا من إرادته؛ لأنّ النافي للمجاز هو المقتضي لإرادة الحقيقة، وذلك راجح على جواز الإرادة المقتضي للإرادة بالاتفاق.

وإن أثبت الخصمُ أنَّ معنًى آخر مرادٌ بطريق الحقيقة، وأنه ليس داخلًا والمعنى الأول تحت معنًى كليّ= كان ذلك ـ أيضًا ـ مانعًا من إرادة الأول؛ لاستلزامه الاشتراك أو المجاز. وإن أثبت الخصمُ أن معنًى آخر جائز الإرادة، وأنه وهذا المعنى لا يجتمعان تحت كلي[4] يكون حقيقة اللفظ، فقد تعارض قولُه وقولُ المستدل؛ لأنه يلزم أن يكون اللفظ حقيقةً في أحدهما مجازًا في الآخر، أو حقيقةً في كلٍّ منهما على انفراده، وذلك يمنع

(١) الأصل: «الكل».
(٢) «الفصول»: (ق/ ٩ب).
(٣) الأصل: «النافي»، والتصويب من «الفصول».
(٤) الأصل: «كل».

انفراد أحدهما بالاستدلال دون مرجِّح، وهذا ظاهر فتأمَّلْه وما شابهه، فإنه إذا سَلَّم أن جواز الإرادة يقتضي الإرادة أمكن إفساد أكثر الاستدلالات المموَّهَة بهذا التحقيق.

واعلم أن دعوى إرادةِ صورة النزاع[1] قد اختلفوا هل تجامع دعوى إرادة صورة النزاع، أو دعوى إرادة مقيَّد بقيدٍ مُدْرج فيه صورة النزاع؟

ومنشأُ هذا التردُّد: أن اللفظ العامَّ إنما يندرج فيه الأفراد من جهة اشتراكها في المسمَّى الذي دلَّ عليه العموم، وهو الرحمة أو الإنسانية مثلًا، لا من جهة ما يمتاز به كلُّ فردٍ عن الآخر، لكن يلزم من دخول الفرد دخول مواده التي تميّزه[2]، فهو دال على مجموع الأفراد بطريق المطابقة، وعلى فردٍ فردٍ بطريق التضمُّن، وعلى ما يمتاز به كل فرد عن الآخر بطريق الالتزام [ق٢٦٠] فدعوى إرادة الحقيقة، وإرادة صورة النزاع بدلالتين جائز، أما بِدلالةٍ واحدةٍ فلا يجوز.

وقد اعتقد بعضُ الناس أن دعوى إرادة صورة النزاع دعوى إرادة المجاز، وجَعَل دلالة التضمن واللزوم مجازيَّتين، وهذا إنما يصح أن لو جعل اللفظ دالًّا على ذلك فقط، أما إذا جعل ذلك بعض مدلولات اللفظ فلا يصح.

قوله[3]: (الثالث: دعوى إرادة المقيد بقيدٍ يندرج فيه صورة النزاع

---

(١) كذا، ولعل الصواب: «إرادة الحقيقة» كما في الفقرة الآتية.

(٢) الأصل: «تعين» ولعل الصواب ما أثبت بدليل ما قبله.

(٣) «الفصول»: (ق/ ٩ب).

كالحلي التي هي[1] نصابٌ كامل حوليٌّ مملوك رقبة ويدًا من قوله عليه السلام: «في الحلي زكاة»).

اعلم أن هذا الحديث بهذا اللفظ لا يُعرف في كتابٍ معتمد من كتب الحديث[2]، فَلْيطلب مثلًا آخر كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤]، والفرق بين هذا المدَّعى والذي قبله: أنه هناك ادَّعى إرادة صورة النزاع بخصوصها، وهنا ادَّعى إرادة نوع عام تندرج فيه صورة النزاع، وفي الأول ادَّعى إرادة الحقيقة، وهي أعمّ من ذلك.

قوله[3]: **(الرابع: دعوى إرادة شيء يلزمُ منه الحكم في صورة النزاع).**

مثل أن يدَّعي أنّ تحريم الكَنْز مراد من الآية، وتحريم الكَنْز مستلزم لوجوب الزكاة، أو يدَّعي إرادة العقاب من إيجاد حُلي غير مزكًّى من هذه الآية، وذلك مستلزم للحكم في صورة النزاع، وإنما قسَّم هذه الأقسام الأربعة؛ لأنَّ دلالة اللفظ إن اعْتُبِرت على جميع مسمَّياتها؛ فهي المطابقة، وهي الحقيقة، وإن اعْتُبرت دلالته على بعض مسماه فهي التضمن، وذلك البعض إما أن يكون أعم من محل النزاع، أو هو محلّ النزاع، وإن اعْتَبرتَ اللازم فهي الالتزام[4]، فلذلك جعل هذه الأقسام الأربعة، وانتزعها من دلالة المطابقة والتضمن والالتزام.

---

(١) الأصل: «هي التي»، والمثبت من «الفصول».

(٢) سيأتي تخريجه (ص٤٧٥)، وما في هذا الإطلاق من النظر.

(٣) «الفصول»: (ق/ ٩ب).

(٤) الأصل: «الإلزام» ولعل الصواب ما أثبت. ويمكن أن تكون العبارة: «وإن اعتُبرت [دلالته على] اللازم فهي الالتزام».

قوله[1]: **(أو أحد الأمور الأربعة، أو الأول مع [أحد] البواقي، أو الثاني[2] كذلك إلى الرابع).**

هذه عشرة أقسام؛ الأول أن يدَّعى[3] أحد الأقسام الأربعة، أو أحد الأمرين: الأول[4] والثاني، أو الأول والثالث، أو الأول والرابع. أو أحد الأمرين: الثاني والثالث، أو الثاني والرابع. أو أحد الأمرين: الثالث والرابع، وبقي قسمان آخران، وهو أحد الثلاثة الأُوَل، أو أحد الثلاثة الأواخر: الثاني والثالث والرابع.

قوله[5]: **(أو إرادة أحدها على تقدير عدم إرادة أحدها، ويلزم من هذا إرادة أحدها ضرورةَ تحقق اللازم، أو نقيض الملزوم بأن نردّد في اللازم أو[6] الملزوم).**

حاصله: أنه قد يدَّعي[7] [ق٢٦١] إرادةَ واحد منها على تقدير عدم إرادة واحدٍ منها، بأن يقول: أحدها مراد على تقدير عدم إرادة الآخر ـ كما تقدَّم ـ فإن تحقَّق الملزوم ـ وهو عدم إرادة أحدها ـ تحقَّق اللازمُ، وهو إرادة أحدها، فثبتَ نقيضُه، وهو إرادة أحدها.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٩ب) وما بين المعكوفين منه.

(٢) الأصل: «النافي».

(٣) ثلاث كلمات غير بينة، وهكذا قرأتها.

(٤) الأصل: أول!

(٥) «الفصول»: (ق/ ٩ب).

(٦) «الفصول»: «أو في».

(٧) «أنه قد يدعي» تكررت في الأصل.

قوله[1]: (ولئن قال: شيءٌ يلزم منه عدم الحكم في صورة النزاع مراد من هذا النص، فنقول: نعني به ما يستحيل انفكاك الحكم في صورة النزاع عن[2] إرادته. ولئن منع فنعيّن صورةَ النزاع، أو نقول: نعني به ما لا يُغاير صورةَ النزاع في الوصف ولا يمكن الخصم أن يقول بمثل ما قلنا).

اعلم أنَّ هذه معارضة الدعوى الرابعة، فإن المستدل إذا قال: شيءٌ يلزم منه الحكم في صورة النزاع جائز الإرادة، فيكون مرادًا.

قال له المعترض: شيءٌ يلزم منه عدم الحكم في صورة النزاع جائز الإرادة، فيكون مرادًا، وهذا بعيدٌ في الدلالات المعروفة؛ لأن الكلام الواحد لا يكون دالًّا على النقيضين[3]، إلا أنه يَنْفُق على طريقة: لا قائل بالفرق في مسألتين مختلفتين، وقد عرفتَ ما فيها[4].

مثالُ ذلك أن يقال في مسألة علة الربا: التقديرُ بالكيل أو الوزن شيءٌ يلزم منه تحريم بيع المكيل والموزون بجنسِه مرادٌ من هذا النص؛ لأنه إذا باع الجِصّ والنورة، أو القطن والحرير بجنسِه متفاضلًا، فَحُرْمَةُ أَخْذ ذلك الشيء الفاضل جائزة الإرادة مع هذا النص؛ لأنه لو أُرِيْد من هذا النص لم يكن ذلك خطأً في اللغة، فيكون تحريم أخذ[5] ذلك الفاضل مرادًا من هذا النص، وإذا كان مرادًا لزم منه تحريم بيع المكيل والموزون بجنسِه متفاضلًا؛

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٩ب).

(٢) «الفصول»: «من».

(٣) تحتمل: «النقيض».

(٤) فيما تقدم (ص٤٤٢).

(٥) الأصل: «أكل» والصواب ما أثبت.

لأنه تحريم الشيء المأخوذ بالعقد يستلزم تحريم العقد، لعدم الأسباب المحرمة غيره، فيكون مرادًا.

فيقول له المعترض: شيءٌ يلزمُ منه عدم الحكم في صورة النزاع مرادٌ من هذا النص؛ لأنَّ تحريم بيعِ الخيارِ والقِثَّاء والبطيخ بجنسه متفاضلًا جائز الإرادة من هذا النص، فيكون مرادًا، وهو شيء يلزمُ منه عدم التحريم في الجِصّ والنُّورة والقطن والكتان؛ لأنه لا قائل بالفَرْق بينَ الحكمين، بحيث يقول بالتحريم في الجميع أو التحليل في الجميع، فمن قال بالتحريم في هذا قال بالتحليل في هذا.

واعلم أن طريقة: لا قائلَ بالفرقِ هنا أجود ممَّا مضى[1]، لأن أصل المسألتين شيءٌ واحد، وهو أن علة التحريم هي الطُّعْم والتماثل في الجنس، وقد أجمعَ الخصمان [ق٢٦٢] على أن أحدَ القولين ينفي الآخر، فليس للمستدلِّ أن يأتي في هذا الأصل بقولٍ ثالث يخرج عنهما، وهو دعوى إرادة الجميع. لكن هذا إلزامٌ جدليٌّ، وإلا ففي المسألة قولٌ آخر، وهو: أن العلة الطُّعْم والتماثل، فيكون قد سوَّى بين تلك الصور في التحليل.

وفيها قول آخر لبعض الأتباع، وهو أن العلة التَّمَوُّل، فيجري في جميع الأجناس، فقد قيل بالتحريم في الجميع، فبطل قوله: «لا قائل بالفرق»، على أنه لو لم يقل أحدٌ بالفرق في هذه المسألة، فهل يجوز الفرقُ فيها؟ قولان مشهوران لأهل الفقه والأصول ـ كما تقدم ـ لكنَّ القولَ بعدم جواز الفرق هنا متوَجِّه، وإن كان الصحيحُ خلافَه.

---

(١) غير واضحة بالأصل، ولعل الصواب ما أثبت.

وهذا البحث إنما هو في المثال المذكور، فإذا أَوْرَد المعترضُ مثلَ هذا السؤال قال المستدلُّ: يعني به ما يستحيلُ انفكاك الحكم في صورة النزاع عن إرادته، يقول: يعني بالشيء المستلزم للحكم في صورة النزاع متى يستلزم الحكم بالضرورة، بحيث لا يجوز انفكاك الحكم عن إرادته كما ذكرناه، فإنَّ إرادةَ تحريم الفاضل من الجِصّ والقطن إرادةُ شيءٍ مستلزم لتحريم العقد بحيثُ لا يجوز انفكاكُ تحريم العقد ـ وهو محلُّ النزاع ـ عن إرادته بخلاف[1] تحريم الخيار والقثاء الزائد، فإنه شيء ليس مستلزمًا بالضرورة، لعدم تحريم العقد المشتمل على التفاضل في الجِصّ والقطن؛ لأنه يجوز أن ينفكّ عدمُ الحكمِ في صورة النزاع ـ وهو عدم تحريم التفاضل في المكيل والموزون ـ عن تحريم التفاضل في المطعوم، بأن يكون في المسألة قولٌ ثالث بالتحريم فيهما، فإنَّ تجويزَ قولٍ ثالث أمرٌ ممكن جائز، فليست الملازمة ضرورية، بخلاف تحريم المبيع من حيث هو مبيع مع تحليل العقد فإنه مستلزمٌ له بالضرورة.

وأما قوله: «ولئن منع فنُعَيِّن صورةَ النزاع».

يعني إنْ مَنَع أنَّ شيئًا يستحيل انفكاك الحكم في صورة النزاع عنه جائز الإرادة عيَّنَّا[2] صورة النزاع، فيثبت استحالة الانفكاك.

وقوله: «أو نقول: نعني به ما لا يُغاير صورةَ النزاعِ في الوصف، ولا يمكن الخصم أن يقول بمثل ما قلنا».

(١) العبارة في الأصل: «على إرادته بحيث» والصواب ما أثبت.

(٢) غير بيِّنة في الأصل، وهكذا استظهرتها.

اعلم أن المستدل قد يدَّعي إرادةَ شيء يلزم من إرادته الحكم في صورة النزاع، وقد يدَّعي إرادة شيء يلزم منه الحكم، فإن ادَّعى الأول جائز أن يضمن(١) أنه محلُّ النزاع؛ لأن محلَّ النزاع شيء يلزم من إرادته الحكم في صورة النزاع، وإن ادَّعى الثاني لم يجز أن يضمن نفسَ محلِّ النزاع؛ لأن نفسَ محل النزاع ليس شيئًا يلزم منه الحكم، وإنما يلزم الحكم [ق٢٦٣] من إرادته، وبَيْنَ المعنيين فرق.

إذا عرفتَ هذا، فالمصنِّف إنما ذكر إرادةَ شيءٍ يلزمُ منه الحكم في صورة النزاع، وهذا لا يجوز أن يفسَّرَ بمحلِّ النزاع؛ لأن محل النزاع لا يلزم منه الحكم، وقد قال: «فنُعَين صورةَ النزاع، أو نقول: نعني ما لا يُغاير صورةَ النزاع في الوصف»، وهذا تعيينٌ للشيء الذي يلزم منه الحكم في صورة النزاع بأنَّه محلُّ النزاع، وهو كما ترى، إلا أنه يمكن أن يقال: لا فرقَ من جهة المعنى بين ما يستلزم إرادته الحكمَ وبين ما يستلزمُ هو الحكم بتقدير كونه مرادًا، ونحن ندَّعي أنَّ محلَّ النزاع يستلزم الحكم إذا كان مرادًا، لاسِيَّما ومن اللغة الفصيحة التسامح في مثل هذا الكلام عند ظهور القصد وحَذْف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقَامه.

قولنا: «إرادة شيء يلزم منه الحكم»، أي يلزم من إرادته الحكم، ودلَّ على المحذوف قولُه: «إرادة شيء».

قولُنا بعد ذلك: «يلزم منه»، أي: يلزم من هذا الشيء المراد من حيث هو مراد(٢)، أو يلزم من إرادته.

---

(١) هكذا استظهرتها، بدليل ما سيأتي بعدها.

(٢) الأصل: «مرادًا»!

وعلى هذا؛ فينبغي في المثال الذي ذكرناه أن يدَّعي إرادةَ تحريم بيع الكيل بالكَيْلَين أو الرطل بالرطْلَيْن من كلِّ مال متماثل، ثم نعين ذلك إذا منع.

أو نقول: نعني به ما لا يُغاير صورةَ النزاع في الوصف؛ لأن ما ذكرناه لا يغاير صورةَ النزاع في الوصف، بخلاف بيع البطيخة بالبطيختين، والخيارة بالخيارتين، فإنه يغاير صورةَ النزاع في الوصف، وهذا معنى قوله: «ولا يمكن الخصم أن يقول بمثل ما قلنا».

لكنَّ الاعتراض في الحقيقة لا يندفع بهذا، إلا أنَّ الخصمَ يقول: هب أن الذي تعنيه[1] ما يستحيل انفكاك الحكم في صورة النزاع عن إرادته، أو ما لا يغاير صورةَ النزاع في الوصف، لكن وجه الدلالة فيه: أنه شيء يلزم منه الحكم في صورة النزاع، وأنَّه مراد، وأنا معي شيءٌ يلزمُ منه عدم الحكم في صورة النزاع، وهو مراد، فافتراقهما بعد ذلك بأنَّ أحدهما لا ينفكُّ عن الحكم، أو لا يغاير صورة النزاع= افتراقٌ في شيءٍ لا تأثير له وجودًا ولا عدمًا، فلا يصلح جوابًا للمعارضة ولا ترجيحًا، وهذه المعارضة تدفعُ أصلَ الاحتجاج بجواز الإرادة؛ لأنه يلزم منها مثل هذه النقائص.

وقد اختلف الناس في آية الربا والبيع هل هما من قبيل العمومات والظواهر، أو من قبيل المجملات؟ فمن سلك المسلك الأول يجوِّز الاحتجاجَ بعمومها، ومن سَلَك الثاني لا يجُوِّزه، ولولا أن كان ذكر[2] هذه الآية على سبيل المثال؛ لبينَّا وجوهَ الاستدلال الصحيح منها والاعتراض عليه والجواب عنه.

---

(١) تحتمل غير هذه القراءة.

(٢) غير بينة، ولعلها ما أثبت.

(فصل[1])

إذا ادَّعى أحدَ الأمرين اللذين [ق٢٦٤] أحدهما لازم الانتفاء، لا يتم، كما إذا ادَّعى إرادة الحقيقة، أو إرادة[2] صورة النزاع من النص= انعقد[3] الإجماعُ على عدم إرادة الحقيقة، كقوله عليه السلام: «في الحليِّ زكاة»[4] فإنَّ الخصمَ يقول: أحدُ الأمرين لازم، وهو إما إرادة الحقيقة، أو عدم إرادة صورة النزاع، والأول منتفٍ، فيتحقق الثاني، ويلزمُ من هذا عدم إرادةِ كلِّ واحدٍ مما ذكرتم).

اعلم ــ أصلحكَ الله ــ أن مُدَّعي الإرادة لا بدَّ أن يبين جواز الإرادة، فإذا منع[5] جواز الإرادة فلابد من الدلالة عليه دلالةً سالمةً عن المعارضة، بأن يبيِّن صلاحَ اللفظِ له، واحتماله له، وأن إرادة ذلك المعنى به ليست خطأً، هذا أقلُّ ما يلزمه عند كلِّ أحد، وإلا فيدَّعي الإنسانُ إرادةَ ما شاء من أيِّ لفظٍ شاء!

وإذا أقام الدليلَ على أنه جائز الإرادة، أو سُلِّم له أن جواز الإرادة يدلُّ على الإرادة ثبتَ المدَّعَى، إلا أن يُعارض بما يمنع الإرادة من إجماعٍ، أو كونه مجازًا، أو نحو ذلك؛ لكنَّ هؤلاء فتحوا باب مقابلة دعوى الإرادة بدعوى الإرادة، وتنزَّلوا عن مقام الممانعة.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ٩ب- ١٠). انظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ٩٠ب- ٩٤أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٧٤أ- ٧٥أ)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٨٤ب- ٨٧ب).

(٢) ليست في «الفصول».

(٣) «الفصول»: «من نصٍّ انعقد».

(٤) سيأتي الكلام عليه (ص٤٧٥).

(٥) كذا، والكلام يقتضي «بيَّن» إذ الكلام بعده في جواز الإرادة لا في منعه.

والغرضُ أن يبينوا الدعاوى التي يمكن أن تُقَابل بدعاوى تناقضها من التي لا يمكن ذلك فيها، فإذا ادَّعى المستدلُّ أحد أمرين، أحدهما لازم الانتفاء، وهو أن يكون منتفيًا في نفسِ الأمر ليس انتفاؤه متعلِّقًا بعدمِ الآخر ولا بوجوده، وهذا في الترديد مثل اللزوم الاتفاقي لا يجوزُ الاستدلالُ به ألْبتة حتى يكون الشيئان بينهما نوعُ مناسبة ينشأ منها التعاند[1] والترديد والتلازم والاستتباع، وهذا إذا كانت مفردة، فإنه إذا كان لازم الانتفاء على التقدير، فما من تقديرٍ يضمه إليه المستدل إلا أمكن المعترض أن يضم إليه نقيضه كما ذكره، فإنه إذا قال: أحد الأمرين لازم إما إرادة الحقيقة، أو إرادة صورة النزاع، والأول منتفٍ فيتعيَّن الثاني. قيل له: أحد الأمرين لازم إما إرادة الحقيقة، أو عدم إرادة صورة النزاع، والأول منتفٍ فيتعيَّنُ الثاني، وهو عدم إرادة صورة النزاع؛ لأن التقدير المنتفي في نفس الأمر لك أن تدَّعي على تقديره أيَّ دعوى أردْتَها، إذ ليس بعضُ الدعاوى أولى من بعض.

قوله[2]: (**هذا إذا ادَّعى في نفس الأمر، أمَّا إذا ادَّعى على تقدير هو[3] غير واقع عنده، فإنه يتم، كما إذا ادَّعى أحدَهما على تقدير انتفاء ملزوم من ملزومات الحكم في صورة النزاع، أو على تقدير عدم إرادة هذا[4] الحكم من قوله ﷺ** [ق٢٦٥]: **«أدُّوا زَكاةَ أموالِكُم»[5]، ويلزم منه الحكم في صورة**

(١) انظر: «مصطلحات علم المنطق» (ص٢٠٤).

(٢) «الفصول»: (ق/ ١٠أ).

(٣) ليست في «الفصول».

(٤) ليست في «الفصول».

(٥) سيأتي تخريجه (ص٤٧٦).

النزاع؛ لأن الحالَ لا يخلو عن تحقُّق ذلك التقدير أو عدمه).

مثالُ هذا أن يقول: الحقيقةُ أو صورةُ النزاع مرادةٌ من هذا النصِّ ــ وهو قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ﴾ [التوبة: ٣٤]، أو قوله: «**في الحُلِيِّ زكاةٌ**»(١)، وقد تجنَّبْتُ ذِكْرَ هذا الحديث لأنه ليس له أصل ــ على تقدير انتفاء ذمٍّ من ليس لها حُلي لا تزكيه، أو على تقدير انتفاءِ وجوبِ ضمِّ الحليِّ إلى نوعه من المضروب في تكميل النِّصاب، وإذا كان أحدُهما مرادًا على هذا التقدير، فإما أن يكون هذا التقدير ثابتًا أو لا يكون، فإن كان ثابتًا فإنه يستلزم عدمَ الحكم في صورةِ النزاع؛ لأنه إذا لم يلزم المرأة بترك إخراج الحلي عن الزكاة، ولم يجب عليها أن تضمَّه إلى المضروب في تكميل النصاب، فإن ذلك ملزوم لعدم الوجوب عليها، وعدم الوجوب ملزوم لعدم إرادة صورة النزاع، وعدم إرادة صورة النزاع ملزوم لإرادة الحقيقة، والحقيقةُ ليست مرادة بالإجماع، فيتعين أن يكون المراد صورة النزاع.

أو يقول: فيتعيَّن التقدير الثاني، وهو عدم ذلك التقدير، وإذا عُدِم انتفاء الذَّم أو انتفاء وجوب الضم، فقد ثبتَ ذمُّ من لم يزكِّ الحليَّ، وثبتَ وجوبُ ضمِّ

---

(١) أخرجه الدارقطني في «السنن»: (٢/ ١٠٧) من حديث فاطمة بنت قيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.
وقال الدارقطني عقبه: «أبو حمزة هذا ميمون ــ يعني راوي الحديث ــ ضعيف الحديث» اهـ.
وأخرجه من طريق الدارقطني ابنُ الجوزي في «التحقيق»: (٢/ ٤٥- ٤٦) وضعَّفه.
وانظر «تنقيح التحقيق»: (٢/ ١٤٢٤)، و«الدراية» (ص٢٥٩).
وقد رُوي من حديث عبد الله بن عَمْرو ــ أيضًا ــ فيما ذكره الترمذي في «الجامع»: (٣/ ٢٩) قال: «وقد رُوي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ، أنه رأى في الحليّ زكاة. قال: وفي إسناد هذا الحديث مقال» اهـ.

الحليِّ إلى المضروب، وذلك ملزوم الوجوب في الحلي، وهو محلُّ النزاع.

أو يقول: إن كان هذا التقدير ثابتًا لزم إرادة الحقيقة، وهو خلاف الإجماع، فيتعيَّن انتفاؤه.

أو يقول: إما أن يكون ثابتًا أو منتفيًا، فإن كان منتفيًا لزم الحكم في صورة النزاع، وإن كان ثابتًا فإما أن يُرَاد الحقيقة أو صورة النزاع، والحقيقةُ غيرُ مرادة، فيُراد صورة النزاع فقد[1] صارت صورة النزاع ثابتة على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه.

أو يقول: أحد الأمرين مرادٌ على هذا التقدير، فإن كان ثابتًا فقد لزم إرادة أحد الأمرين، وأيُّهما أُريد فقد ثبتَ المدَّعى، [و] إن لم يكن ثابتًا فقد ثبت المدَّعى.

فإن قيل: الحقيقة ليست مرادة بالإجماع.

قال: لا يضرني دعوى إرادتها على تقدير ليس بثابت، فإني أُسَلِّم عدمَ الإرادة على كلِّ تقديرٍ ثابت، أما على التقديرات التي ليست بثابتة فقد يلزم المحال.

وكذلك إذا ادَّعى أحدَ الأمرين على تقدير عدم إرادة هذا الحكم من قوله ﷺ: «**ما من صاحب ذَهَبٍ ولا فِضَّة لا يؤدِّي زَكَاتَه**»[2]، أو من قوله: «**أدُّوا زكاة أموالكم**»[3] إن كان لهذه الصيغة أصل، أو من قوله: ﴿وَءَاتُوا

---

(١) كلمة غير واضحة، ولعلها ما أثبت.

(٢) تقدم تخريجه (ص٣٠٣).

(٣) أخرجه أحمد: (٣٦/ ٤٨٧ رقم ٢٢١٦١)، والترمذي رقم (٦١٦)، وابن خزيمة: (٤/ ١٢) وابن حبان «الإحسان» رقم (٤٥٦٣)، والحاكم: (١/ ٩، ٤٧٣)، وغيرهم، =

ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، أو من قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣]، أو من قوله: ﴿ وَأَنفِقُواْ مِن مَّا [ق٢٦٦] رَزَقْنَٰكُم﴾ [المنافقون: ١٠]، فإنَّ هذا التقدير إن كان ثابتًا فقد لزم أحد الأمرين: إرادة الحقيقة، أو إرادة صورة النزاع، والحقيقةُ ليست مرادةً بالإجماع فتعيَّن إرادةُ صورة النزاع، وإن لم يكن ثابتًا فقد ثبتَ نقيضُه، وهو إرادة الحكم من هذه النصوص، فيثبت الحكم في صورة النزاع، فصار محلُّ النزاع ثابتًا على التقديرين، ولا يمكن المعترض أن يقابل هذا بمثله بأن يقول: الحقيقةُ أو عدم صورة النزاع مرادٌ على هذا التقدير؛ لأن هذا التقدير إن كان منتفيًا لزم المدَّعى فلا يحصل غرضُه على التقديرين.

واعلم أنَّ هذا الكلام كما تراه في غاية السماجة! وذلك أنَّ مبناه على قبول الدَّعاوَى المحضة واختلاقها، فالصانع(١) منهما من يُحْسِن اختلاق دعوى يعجز الآخر(٢) عن اختلاق دعوى تناقضها.

وما أشبه هؤلاء بما يُحكى أن ماجِنَين اجتمعا وتفاخرا في أيهما أَقدر على اختلاق الكذب والأسمار الباطلة والأحدوثات المفتعلة، ولم يزالا

= في ضمن حديثٍ من رواية أبي أمامة الباهلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وصححه ابن خزيمة وابن حبان، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولا تعرف له علة، ولم يخرجاه، وقد احتج البخاري بأحاديث سليم بن عامر، وسائر رواته متفق عليهم» اهـ. ولم يتعقَّبه الذهبي.

(١) غير بينة في الأصل.
(٢) الأصل: «اختلاف... الأخرى».

يتناوبان في الحكايات حتى أتى أحدهما بِبِدْع من الأكاذيب، فأعجزَ الآخر عن معارضته.

وحَسْبُك بمن يكون فَلْجُه وظهورُه بالاقتدار على الاختلاق والحذق في الافتراء، وسبيل هذه الدعاوى أن تُقَابل بالمنع الصحيح من غير معارضة، فإنَّ المبْطِل [لا] يجوز أن يُقَابَل بباطِل مثل باطله، بل بِدَفعِ باطِله، إما لعدم ما يصححه، أو ببيان[1] ما يُفْسِده.

نعم قد يُعارَض بمثل باطِله ليستبين له أن الذي جاء به باطل لمجيئه بالنقيضين، فيُقال لمن ادَّعى إرادة الحقيقة، أو إرادة صورة النزاع: لا نسلِّم جواز إرادة أحدهما، أو لا تقدر على دفع هذا المنع إلا ببيان جواز إرادتهما، وحينئذٍ فذلك يدلُّ على إرادة صورة النزاع من غير ترديد، وكذلك إذا ادَّعى إرادة أحدهما على تقدير غير واقع عنده، قيل له: لا نُسَلِّم إرادة أحدهما، ولا تَقْدر على دفع هذا المنع إلَّا ببيان أنه لا بد من إرادة أحدهما على هذا التقدير، ولا يمكنه ذلك إلا ببيان جواز إرادة أحدهما، وهو محلّ النزاع مثلًا، وذلك الدليلُ مُغْنٍ له عن هذا الترديد.

فإن قيل: في هذا التقدير له فائدة، وهو أن يقول: إنما أُسَلِّم أن الحقيقة أو صورة النزاع غير مرادة إذا كان هذا التقدير منتفيًا، ويلزم من انتفائه ثبوت المدَّعى إما بتقدير أن هذه النصوص لم يرد منها صورة النزاع، فلا أُسَلِّم أن أحدَهما غير مراد.

قيل له: الإجماع النافي للحقيقة قول غيرك، وهو ثابت على كلِّ تقدير

(١) الأصل: «لبيان» ولعل الصواب ما أثبت.

لا ينافيه، فإنَّ المُجْمِعِين الذين أجمعوا أن الحقيقة ليست مرادة لم يخصُّوا ذلك بما ذكَرْته من التقدير، وليس الإجماع قولك حتى تتصرَّف فيه [ق٢٦٧].

وأما كونك تمنع عدم إرادة كلٍّ منهما فإنّ[1] هذا المنع لم يضرّنا، لأنّا لم نستدلَّ بشيءٍ، ولكن أنت المستدلّ، فعليك بيان لزوم أحدهما، إما في نفس الأمر، أو على هذا التقدير، وأنت لا تقدر على ذلك إن قَدَرْت عليه إلا بما يُغنيك عن هذا الترديد. ثم إنه يمكن أن يُعارض هذا بما هو من نوعِه، بأن يدَّعي إرادة الحقيقة، أو عدم إرادة صورة النزاع، على تقدير انتفاء ملزومٍ من ملزوماتِ عدمِ الحكم بأن يقول: أحدُهما مراد على تقدير عدم انتفاء عدم الذم عمن لم يُزَكِّ الحلي، وانتفاء عدم وجوب ضمِّه إلى المضروب، أو تقدير عدم إرادة عدم الحكم من قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقوله ﷺ: «**لا ضَرَرَ ولا ضِرار**»[2] فإن هذا التقدير [إن] لم

(١) الأصل: «فإنَّا».

(٢) هذا الحديث جاء من طريق جماعة من الصحابة.

فجاء من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخرجه الدارقطني: (٣/ ٧٧)، والحاكم: (٢/ ٥٧)، والبيهقي: (٦/ ٦٩).

قال الحاكم: «صحيح الإسناد على شرط مسلم»، ولم يتعقبه الذهبي. وفيه نظر.

وجاء من حديث عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أخرجه أحمد: (٥/ ٥٥ رقم ٢٨٦٤)، وابن ماجه رقم (٢٣٤١)، والدارقطني: (٣/ ٢٢٨)، والبيهقي: (٦/ ٦٩). وفي سنده جابر الجُعْفي، وهو ضعيف، ومنهم من اتهمه.

وروي من حديث عائشة وعبادة بن الصامت وأبي هريرة، وبمجموع طرقه وشواهده حسَّنه النووي في «الأربعين» برقم (٣٢) وابن الصلاح، وابن رجب في «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢١٠). وهذا الحديث استدل به الإمام أحمد، وتقبَّله جماهير أهل العلم، وذكر أبو داود أنه من الأحاديث التي يدور الفقهُ عليها. =

يكن ثابتًا فقد لزم إرادة عدم الحكم من هذا النص، ولزم انتفاء عدم[1] ذم المزكّي، فيثبت عدم ذمّه، فلا يكون الوجوب حاصلًا، وإن كان ثابتًا فقد لزم أحدهما.

قوله[2]: (**وإن كان كلُّ واحدٍ من الأمرين محتمل الثبوت والانتفاء، فلا حاجة إلى هذا التكلُّف، وكذلك إذا كان أحدهما منكرًا**).

حاصله: أنه إذا كان أحد الأمرين اللذين كل منهما محتملُ الثبوت والانتفاء، أو كان أحدهما منكرًا، بأن يدَّعي إرادة صورة النزاع، أو إرادة نوعٍ مُقَيَّد تدخل فيه صورةُ النزاع، أو يدَّعي إرادة صورة النزاع، أو إرادة ما يلزم منه الحكم في صورة النزاع= كان أحدهما منكرًا، وتكون الحقيقة ممكنة الإرادة، فيدَّعي إرادتَها، أو إرادة صورة النزاع، فإنَّ كلًّا منهما ـ من الحقيقة ومن صورة النزاع ـ ممكن الثبوت والانتفاء، فلا يحتاج أن يتكلَّف دعوى ذلك على تقدير غير واقع يلزمُ من وقوعه الحكمُ في صورة النزاع، بحيث يثبت المدَّعى على ذلك التقدير وعلى عدمه.



= وذكر ابن عبد البر في «التمهيد»: (٢٠/ ١٥٨) أن هذا الحديث لا يستند من وجهٍ صحيح، إلا أنه صحيح من جهة المعنى، وذكر ما يشهد له.
وانظر «نصب الراية»: (٤/ ٣٨٤- ٣٨٦)، و«السلسلة الصحيحة» رقم (٢٥٠).

(١) كذا في الأصل.

(٢) «الفصول»: (ق/ ١٠أ).

(فصل[1]

ثم الأمرُ هو اللفظ الدالُّ على طلبِ الفِعْل بطريقِ الاستعلاء)

هذا الرسمُ للأمر قريبٌ.

وقد قيل: هو طلبُ الفِعْل بالقول على وجه الاستعلاء.

وهذا الحدُّ أجْوَدُ من حَدِّه؛ لأنه جعل الأمر اسمًا لنفسِ اللفظ الدالِّ على الطلب الاستعلائي، ومعلومٌ أن المدلول غير الدالِّ، فيكون الطلب خارجًا عن حقيقةِ الأمر.

ومن قال: «هو طلب الفعل بالقول» جعلَ الطلبَ القوليَّ الاستعلائي هو الأمر، وهذا أَجْود؛ لأن هنا ثلاثة أشياء:

أحدها: الطلب القائم[2] بقلب الطالب الذي لا يتبدَّل بتبَدُّل العبارات.

والثاني: اللفظُ الدالُّ عليه.

والثالث: مجموعُ الأمرين.

وقد قيل: إن الأمر اسم لذلك الطلب من حيث هو كذلك، وقال: هذا[3] هو اسم اللفظ.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠أ).
وانظر «شرح المؤلف»: (ق/ ٩٤ب- ٩٦أ) و«شرح السمرقندي»: (٧٥ب- ٧٦أ)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٨٧أ- ٨٩أ).

(٢) الأصل: «القديم» تصحيف.

(٣) هكذا قرأتها. ولعلها: «بعضهم».

والصوابُ الذي عليه الفقهاء و جماهير أهل العلم: أنه اسم للمجموع، وكذلك كل اسم لنوع من أنواع الكلام، مثل النهي والخبر، أو لجميعه كالكلام [ق٢٦٨] والقول، أو لمفرداته كالاسم، فإن هذه الأسماء لا يستحقُّها مجرَّدُ الألفاظ مع قطع النظر عن معانيها، ولا المعاني مع قطع النظر عن الألفاظ، وإنما يستحقُّها اللفظ المتضمِّنُ للمعنى، والمعنى المتضمِّن اللفظَ، وهو كالجسد(١) والروح للإنسان، أو كالبطانة والظهارة للجبَّة، فإنَّ الاسم لا يستحقه في الأصل أحد هذين.

قوله(٢): (ولئن منع فنقول: **هذا أو اللازم أَمْرٌ بالنقل، فإنه يدلُّ على كونِ أحدهما أمرًا، أو يقول: اللازم [لا يخلو](٣) إما أن كان أمرًا، أو لم يكن، فإن كان أمرًا فظاهر، وإن لم يكن أمرًا(٤) يكون ذلك أمرًا بالدليلِ السالم عن معارضة كون اللازم أمرًا**).

يقول: إذا ادَّعى المستدل أن هذا مأمور به، أو أن هذا القول يدلُّ على الأمر فمنع ذلك، قال هو: «الأمر اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء»، وهذا القول كذلك، فإن منَعَ ذلك قال: هذا اللفظ أو لازم هذا اللفظ أمر بالنقل عن أهل اللغة، فإنَّ عباراتهم في بيان الأمر يدل على أنه هذا، أو هو أمر لازم لهذا، كقول من يقول: هو اقتضاء طاعة المأمور بفعل المأمور به، أو هو صيغة «افعل» وما يقوم مقامها إذا تجرَّدَت عن القرائن، أو

---

(١) الأصل: «كالحر»!

(٢) «الفصول»: (ق/ ١٠أ).

(٣) من «الفصول».

(٤) سقطت من «الفصول».

يقول: هو إرادة الفعل بالقول على وجهِ الاستعلاء، أو يقول: هو نفس الاقتضاء القائم بنفس المقتضي سواءٌ كان على وجهِ الاستعلاء، أو لم يكن، فإن هذه المعاني لازم لما ذكرته.

وقوله: «اللازم...» إلى آخره.

يقول: قد قامَ الدليلُ على ثبوت الأمر، فإن كان الأمر هو اللازم، فهو أحد الشيئين، وإن لم يكن هو اللازم، فهو ذلك بالدليل المقتضي لوقوع الأمر السالم عن معارضةِ كون الأمر أمرًا.

قوله[1]: (**على أنَّ أحدهما أمر في قوله:** ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]، **بدليل قوله:** ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢].

يقول: اللفظُ الدالُّ على طلب الفعل، أو لازم هذا اللفظ، وهو الطلب مثلًا في هذه الآية، بدليل تسميته أمرًا، فيجب أن يكون أمرًا في جميع المواضع دفعًا للاشتراك أو المجاز.

قوله[2]: (**وهذا يدلُّ على أنه للوجوب؛ لأنه لو لم يكن للوجوب ما[3] ذمَّه الله تعالى على التَّرْك**).

اعلم أنَّ الاستدلال بالأمر على الوجوب له مقامان:

أحدهما: تحقُّق الأمر وثبوته، فإن كانت الصيغة صريحة مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠أ).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) «الفصول»: «لما».

[النحل: ٩٠]، ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، ونحو ذلك= فلا كلام. وإن كانت الصيغة ظاهرة، وهي صيغة «افعل»، و«ليفعل»، ونحوهما، وصيغةُ الخبر إذا اسْتُعْمِلت بمعنى الأمر، كقوله [ق/ ٢٦٩]: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فالذي عليه عوامُّ الخلائق: أن مقتضى هذه الصيغة ومعناها الطلبُ والاستدعاء، وأنها بمطلقها أمر، ولا يُصْرَف عنه إلا بقرينة، وذهبت الواقفة إلى أنها متردِّدَة بين الأمر وبين سائر المعاني التي اسْتُعْمِلت فيها من الإباحة والتهديد والتعجيز والتكوين والتسخير والتسوية والتمني والدعاء وغير ذلك من المعاني.

ثم منهم من جزم بالاشتراك، ومنهم من توقَّف، وليس هذا الخلاف مما يُلْتفتُ إليه في الأمور العلمية، فإنَّا باضطرار نعلمُ أن هذه الصيغة إذا تجرَّدت عن القرائن فإن معناها الاستدعاءُ والاقتضاءُ.

ثم تلك المعاني هل فيها هذا المعنى ـ وهو الاستدعاء والاقتضاء ـ أو في بعضها بحيث تبين العلاقة بين الحقيقة والمجاز، أو يثبت التواطؤ، أو ليس فيها شيء من معنى الطلب؟ فيه بحوث دقيقةٌ ليس هذا موضِعَها، وإثبات هذا المقام سهل(١)، وعليه تُبْنى صيغة «افعل» الواردة بعد الحَظْر؛ هل هي أَمْر أو إذن.

المقام الثاني: إذا ثبت الأمرُ إما صريحًا أو ظاهرًا بلفظةٍ أو بقرينةٍ؛ فهل مقتضاه إيجاب الفعل؟ فالذي عليه جماهير الفقهاء من الطوائف الأربعة وغيرهم أنَّ المجرَّد منه للإيجاب، وذهب بعضُهم وطوائف من المتكلمين

(١) لعلها: «أسهل».

إلى أنه إنما يفيد الندب، ومنهم من قال: إنما يفيد القَدْرَ المشترك، وهو مُطْلق الاستدعاء من غير تعرُّضٍ لتجويز الترك، أو المنع من الترك، وهذا أقرب من الذي قبله، ومنهم من يزعم أنه مشترك بينهما، ومنهم من توقَّف في الجميع.

والخلافُ هنا أقربُ من الخلافِ في الذي قبله. وقد استدلَّ عليه المصنِّف ببعضِ الأدلة المشهورة:

منها: قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢].

وجه الدليل: أن الله أمر الملائكة وإبليسَ معهم بالسجود لآدم، ثم لما امتنعَ إبليسُ من السجود ذمَّه الله وعاقبَه على ترك الامتثال، ولو لم يُفِد الأمرُ الإيجابَ لما استحقَّ الذَّمَّ والعقابَ على الترك، لأنَّا لا نعني بالإيجاب إلا كون التَّرْك سببًا للذَّمِّ والعقاب، وكون إبليس مأمورًا مع الملائكة لا خلاف فيه بعد قوله: ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، سواء قيل: هو من الملائكة حقيقة أو تبعًا.

ودعوى أن الأمرَ كانت معه قرينة تُفيد الوجوب، يُجاب عنه: بأن الأمرَ المحكيَّ في القرآن مطلق، وهو قوله: ﴿فَقَعُوا لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]، والأصلُ عدم القرائن الحالية، ولو كانت لذُكِرت لبيان المقتضي للعن الشيطان(١).

ثم قوله: ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ كالنص في ترتُّب الذَّمِّ على مخالفة مجرَّدِ الأمر. ودعوى أن إبليس إنما استحقَّ ذلك لتركه تكبُّرًا لا لمجرَّد الترك لا [ق٢٧٠] تستقيم؛ لأن التركَ [جزءٌ] من سبب الذمِّ والعقاب؛ إذ لو لم يكن

(١) غير واضحة، واستظهرت منها ما أثبتُّ، وتحتمل غير ذلك.

جزءًا[1] لبقي الكبر الذي في نَفْسِه الذي لم يتضمَّن تركَ واجب ولا فعل محرم، وذلك [و] إن كان عظيمًا، لكن سنة الله أن لا يجزي الناس على ما في ضمائرهم حتى يبتليهم، وإلَّا فذلك الكبر كان موجودًا قبل هذا؛ ولأن الله ـ سبحانه ـ بيَّن أن الذَّمَّ والعقابَ عن مخالفة الأمر بقوله: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓۗ﴾ [الكهف: ٥٠]، وقوله: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، فذَمَّه على الإباء والاستكبار والمصير[2] من الكافرين، فعُلِم أن كلًّا[3] من الإباء والاستكبار له مَدْخل في استحقاق الذَّم.

وأيضًا فينبغي أن يُقال: إنَّ ترك امتثال الأمر على وجه الشهوة جائز، وعلى وجه الكبر غير جائز، ومعلوم أن هذا قولٌ يخالف الإجماع، وإن كان التركُ كِبْرًا أعظمَ عند الله وأشدَّ عقوبة وأقبحَ عاقبة.

الدليل الثاني: قوله[4]: (وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ[5] أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]**).**

حذَّر الله المخالفين عن أمره أن تصيبَهم فتنة، وهي الكفر، أو يصيبهم عذاب أليم، فلولا أن المخالفة ينعقد معها سبب الفتنة أو العذاب لما حذَّر منها، ومعلومٌ أنه لو كان الفعل بعد الأمر على حاله قبل الأمر مِن جهة عدم

(١) الأصل: «حرا» مهملة النقط.
(٢) غير واضحة في الأصل، وتحتمل قراءتها: المعتبر.
(٣) الأصل: «كل».
(٤) «الفصول»: (ق/ ١٠أ).
(٥) الآية في «الفصول» إلى هنا ثم قال: «الآية».

الضرر على تركه لم ينعقد بتركه سببُ الكفر أو العذاب، ألا ترى أن صلاة الضحى أو صيام أيام البيض لا يقال لمن تركه: احْذر أن ترتدَّ عن دينك، أو يعذِّبك الله عذابًا أليمًا.

وهذه الآية تُصَدِّق التي قبلها، فإن إبليسَ خالفَ عن أمرَ ربِّه فأصابته الفتنة بأن صارَ كافرًا، وآدمُ عصى ربَّه فأُخْرِجَ عن الجنة.

الدليل الثالث: قوله[1]: (**ولأن التارك عاصٍ بقوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾** [طه: ٩٣]، **والعاصي يستحقُّ العقابَ لقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾** [الجن: ٢٣]، **وكذلك تارك الأمر**).

وهذا أيضًا دليل جيِّد؛ لأن من تَرَكَ امتثال الأمر فقد عصاه بقوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾، وبقوله: ﴿وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا ﴾ [الكهف: ٦٩]، قوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ ﴾ [التحريم: ٦]، ومَن عصى أمْرَ الله ورسوله فقد عصى الله ورسوله، وإلا أمكن كلَّ أحدٍ أن يقول: إنما عصيتُ أمرَ الله، ولم أعص الله، فلا يكون أحد قد عصى الله ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾ [الجن: ٢٣].

واعلم أنَّ هذه الأدلَّة عليها أسْوِلَة ليس هذا موضع استقصائها.

وقول المصنِّف: «وكذلك تارك الأمر» عليه مناقشة؛ لأنه قد قال: تاركُ الأمر عاصٍ، والعاصي يستحقُّ العقابَ، وهذا يُنْتج أنَّ تارك [ق٢٧١] الأمر يستحق العقابَ، فإدخالُ «كاف التشبيه» هنا لا معنى له؛ لأنه يقتضي أن تارك

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠أ).

الأمر مُشَبَّه بالعاصي، لا أنه قِسْم من العاصين؛ إذ المُشَبَّه غير المُشَبَّه به.

والجوابُ عن هذا ـ على دقة فيه ـ: أن الجزء قد يُشَبَّه بالكلِّ، ومن هنا سُمِّي هذا النظم قياسًا، فكأنَّه قال: كما استحقَّ العاصي العقاب يستحقه تارك الأمر؛ لأنه قِسم منه، فهو تشبيه لاستحقاق النوع باستحقاق الجنس.

قوله[1]: (ولئن قال: لو كان الأمر للوجوب لكان الترك معصيةً في كلِّ صورةٍ من صور الأمر صيغةً، وليس كذلك.

فنقول: الكلامُ فيما إذا كان عاريًا عن القرينة النُّطْقية والعقلية).

لا شكَّ أن الأمر يدلُّ على أن الآمِر أوجبَ الفعلَ إلا أن يدل دليل على أنه لم يوجِبْه، وإنما نَدَب إليه، وهذا شأن جميع الأدلة التي تُتْرَك لما هو أقوى، فإنَّ تَرْكَ مدلول الدليل مقرونًا بمانعٍ لا يُبْطِل دلالَتَه، ولو بطلت دلالتُه بتركه لمانعٍ لما صحَّ الاستدلال بدليل يمكنُ تخلُّف مدلوله عنه من الأمر والنهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيَّد، وخبر الآحاد والقياس، والشهادة والفتوى والاستصحاب.

نعم، هل الدليل مجموعُ الأمرين ــ الأمر وعدم القرينة ــ حتى يُقال: الأمر المجرَّد هو الدليل، أو الدليل هو نفس الأمر، والقرينة معارض لذلك الدليل؟ هذا فيه منازعة لفظية.

وقوله: «إذا كان عاريًا عن القرينة النُّطْقية [والعقلية»، لو قال:][2]

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠أ).

(٢) ما بين المعكوفين زيادة يستقيم بها السياق ويدل عليها عبارة صاحب «الفصول»، وكلام المؤلف بعدها.

«والحالية» لكان عامًّا وذلك لأن القرينةَ قد تكون حالة[1] للمتكلم كما يظهرُ من صورته أو يُعلم من سيرته، وقد تكون حالًا للمأمور، وقد تكون ما يُعْلم من شأن المأمور به، وقد تكون دليلًا قوليًّا أو فعليًّا، أو قياسًا يدلُّ على عدم الوجوب.

فإن قال: كل ما ليس بقوليٍّ فهو عقليٌّ.

قيل له: إن أردت أنه يُدْرك كونه قرينةً صادقة بالعقل، فالنطق كذلك، وإن أردت أنَّ العقلَ يستقلُّ بدَرَكِه، فأكثر هذه المواضع لا يستقلُّ العقلُ بدَرَكِها، اللهمَّ إلا أن يقول: أردتُ بالنطقيِّ الدلائل النقلية السمعية، وبالعقليِّ الدلائل العقلية، فيعودُ الكلامُ الذي تقدَّم في أوَّل هذا الكتاب[2].



(١) تحتمل: «حال»، ويكون صوابها: «حالًا».

(٢) أول هذا الكتاب ساقط من النسخة، وفيه الكلام على الدلائل العقلية والنقلية. انظر «فصول في الجدل» (ص٦٠٥ ـ في الملحق).

(فصل[1])

ثم النهيُ وهو: طلب الامتناع عن الفعل على طريق الاستعلاء مما يقتضي الحرمة).

اعلم أن حقَّه أن يحدَّ النهيَ بحدٍّ يُقابل حدَّ الأمر، فيقول: هو اللفظُ الدالُّ على طلب الامتناع بالقول على وجه الاستعلاء. وأما مجرَّد الطلب، أو الطلب بغير القول [ق٢٧٢] ـ وإن سُمي نهيًا ـ ففي كونه حقيقةً أو مجازًا خلافٌ مشهور، والذي عليه الجماهير أنه مجاز.

وأما قولُه: «طلب الامتناع» فهنا بحثٌ، وهو أن المطلوبَ بالنهي ما هو ـ بعد الاتفاق على أن المطلوبَ به الترك ـ؟

فالذي عليه أكثرُ الأصوليين أن المطلوبَ به أمرٌ وجوديٌّ، وهو فعلُ ضدِّ المنهيِّ عنه، وهو الكفُّ مثلًا، أو الامتناع.

وذهب بعضُ المتكلِّمين إلى أن المطلوب به عدم المنهيِّ عنه، وهو نفس أن لا يفعل المنهيَّ عنه؛ لأن مقصود الناهي عدم ذلك الأمر المنهيِّ عنه، وقد لا يخطر بباله الاشتغالُ بضدِّه.

نعم، ذلك من باب ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به، وهو مبنيٌّ على أنَّ النهي عن الشيء أمرٌ بضدِّه.

ووَجْه الأول: أن النهي طلب واقتضاء، والمطلوب المقتضى لابدَّ أن يكون مُسْتَطاعًا للعبد ومقدورًا عليه له، والعدمُ المحض والنفي الصِّرْف ليس مقدورًا له، ولا هو من آثار قدرته واستطاعته، فامتنع أن يكون مطلوبًا منه.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠ب). وانظر: «شرح المؤلِّف»: (ق/ ١٩٦أ- ١٩٨أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٧٦أ- ٧٧ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٨٩أ- ٩٠ب).

وأيضًا: فإنَّ طاعةَ الناهي واجبة كطاعة الآمر، والطاعةُ إنما تكونُ بقصدِ الموافقة، والقصدُ إنما يتوجَّه إلى أفعال العبد، أما ما ليس من فِعْله، ولا من أثر فعله فلا يصح قصدُه وإرادته، والعدم المحض ليس من فعله ولا من أثر فعله، فامتنع أن يكون مقصودًا له.

وفصلُ الخطابِ في هذه المسألة: أنَّ المنهيَّ إذا لم يفعل ما نُهِيَ عنه ولم يقصد الاحتساب والانتفاء[1]، ويستشعر الانتهاءَ عما نُهِيَ عنه لم يستحقّ ثوابًا ولا عقابًا، ولا هو مطيعٌ ولا عاصٍ، بل عدمُ الفعلِ اقتضى عدمَ الذَّمِّ والعقاب، وعدمُ الانكفافِ والاتقاء اقتضى عدم الثواب.

ولو قيل: إنَّه يُثابُ وإن ثوابَه سلامتُه عن العقوبة، فإنَّها إحدى الغَنِيمَتَين، ونجاتُه من العذاب فإنها أحد الفوزَين، لكان معنًى صحيحًا.

وأما إذا قَصَد تركَ الفعل بعد قيام داعِيه وباعثه، وقَصَد أن لا يفعل لو وجد داعيه وباعثه، فهنا يُثاب على ذلك، ويكون مطيعًا، وقد صَدَر عنه أمرٌ وجوديٌّ بلا ريب، فوجودُ الثواب لا يكون إلا عن أمرٍ وجودي، أما عدم العقاب فيكفي فيه الأمر العدميُّ في باب المنهيَّات. وبهذا يظهر أنَّ كلا القولين له وجهٌ صحيح، والخلافُ في الحقيقة آئل إلى اللفظ، لكن القول الأوَّل أجود تحقيقًا، فإنَّ مقصودَ الناهي كما أنه قد يكون عدم [فعل][2] القبيح، فقد يكون ابتلاء المكلَّف وامتحانه، كما نهى آدم عن أكل الشجرة، وهذا إنما يصحُّ على أُصولِ أهل السنة، ولهذا كان القولُ الثاني من مذاهب المعتزلة البصريين.

(١) كذا، ولعل الصواب: «الاتقاء».

(٢) زيادة يستقيم بها السياق.

قولـه(١): (مما يقتضي الحُرْمة وإلَّا لما [ق٢٧٣] صحَّ إطلاقُ اسم المعصية على ارتكابِ المنهيِّ عنه، وقد صحَّ بالنقل والاستعمال).

اعلم أن الذي عليه عامةُ الطوائف: أنَّ النهي يقتضي حُرْمة الفعلِ المنهيِّ عنه، حتى إن كثيرًا ممن خالف في الأمر قد وافقَ في النهي، وفيه خلافٌ شاذٌّ. وكل ما دلَّ على أن الأمر يقتضي الوجوب، فهو دليلٌ على أنَّ النهيَ يفيد الحُرْمة؛ لأن النهَي عن(٢) الشيء أمرٌ بضدِّه؛ ولأن النهيَ في الحقيقة نوعٌ من أنواع الأمر؛ لأن الأمرَ طلبُ الفعل، والنهيَّ طلبُ الفعلِ أيضًا؛ لأنَّ الترك والامتناع نوعٌ من الأفعال، وهو أمرٌ وجوديٌّ كما تقدَّم، ولهذا كان قول أكثر الفقهاء: إنه إذا قال: إن عَصَيْتِ أمري فأنتِ طالق، فنهاها وعصته= أنه يحنث.

وأيضًا: فقد دلَّ على النهي دلائل تخصُّه، كقوله سبحانه: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، فإنه يفيد وجوبَ الانتهاء؛ لأن استحباب الانتهاء معلومٌ بنفس النهي، فلا بدَّ أن يفيد هذا الخطاب فائدةً زائدةً على جميع أنواع الاستحباب، وكذلك قوله ﷺ: «**إذا نهيتُكم عن شيءٍ فاجتنبوه، وإذا أمرتُكم بأمرٍ فأْتوا منه ما استطعتم**» متفق عليه(٣)، يدلُّ على ذلك.

وأيضًا: فإن الله سبحانه نهى آدم(٤) وزوجَه حوَّاء عن الأكل من الشجرة، فلما خالفا لحقهما من العقاب ما قد ذكره الله في كتابه.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠ب).

(٢) الأصل: «غير»!

(٣) أخرجه البخاري رقم (٧٢٨٨)، ومسلم رقم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بنحوه.

(٤) بعده كلمة: «عن» ولا وجه لها.

وأيضًا: فكل ما دلَّ على وجوب الطاعة أو تحريم المعصية؛ فهو دليل على وجوب الانتهاء وتحريم[1] المخالفة في النهي، والأدلة على هذا مستوفاة في غير هذا الموضع؛ لكن قد احتجَّ المصنِّف بثلاثة وجوه:

أحدُها: قوله: «وإلا لما صحَّ إطلاق اسم المعصية على ارتكاب المنهي عنه، وقد صحَّ بالنقلِ والاستعمال».

وتقريرُ ذلك: أنه لو لم يكن الفعل محرَّمًا لما كان مرتكبُه عاصيًا؛ لأن العاصي يستحقُ الذَّمَّ والعقابَ كما تقدَّم، فلو لم يكن الفعل محرَّمًا لكان مباحًا، لأنه ليس بين الحلال والحرام واسطة، ومن فَعَل المباحَ لا يكون مذمومًا ولا معاقَبًا، لكن مرتكب المنهيِّ عنه عاصٍ بقوله سبحانه: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] لما ارتكب المنهيَّ عنه، بدليل قولِه: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢] والأصل عدمُ ما سِوَى النهي المجرَّد؛ ولأن أهل اللغةِ يسمُّون من ارتكبَ المنهيَّ عنه: عاصيًّا؛ ولأن الاستعمال شائع بذلك.

الوجه الثاني: قوله[2]: (**على أن المنهيَّ عنه مشتمل على المفسدة الراجحة، وإلَّا لَقَبُحَ النهيُ عن[3] الفعل المباح، وليس كذلك**).

حاصلُ هذا الوجه: أنَّ المنهيَّ عنه لا بدَّ أن يشتملَ فعلُه على مفسدةٍ، وهي جَلْب مضرَّة، أو دفع منفعة، ولابدَّ أن تكون المفسدة التي فيه خالصة أو

---

(١) الأصل: «وتحريمه».

(٢) «الفصول»: (ق/ ١٠ب).

(٣) كذا في «الفصول» وكان فيه: «وإلا لقبح النفي والنهي عن» ثم ضرب على «النفي و»، وفي الأصل: «وإلا لقبح النهي أو النهي عن».

راجحة على مصلحةٍ إن كانت فيه، وحينئذٍ فلا [ق٢٧٤] بُدَّ أن يشتمل على مفسدة لا تُعارِضها مصلحة بقدرها، وهي مفسدة خالصة حينئذٍ، ولو قال: «على المفسدة الخالصة» لكان أجود من قوله: «الراجحة»؛ لأن كلّ راجحة فإنها تؤول إلى مفسدة خالصة، وليست كلُّ خالصةٍ تكون راجحة؛ لأن الرجحان إنما يكون عند تقابل المصالح والمفاسد، ومن الأفعال ما لا مصلحةَ فيه، فقوله: «لابدَّ أن يشتمل على المفسدة الراجحة»، فيه مناقشة؛ لأن المشتمل على المفسدة المحضة لا يقال: إنه مشتمل على مفسدة راجحة، اللهم إلا أن يقال: معناه أن أحسنَ أحواله اشتمالُه على مفسدةٍ راجحة، أو يقال: إنه ما من فعل إلا وفيه مصلحة ولو كونه موجودًا[1]، أو كونه موافقًا لغرض الفاعل من بعض الوجوه، أو يُقال: إن المفسدةَ الخالصةَ تُشْعِر خلوَّ الفعلِ عن المصلحة بالكلية، فهذا هذا، ووَجْه الحصر: أنَّ الفعلَ إما أن يكون فيه فساد[2] أو لا يكون، فإذا لم يكن فيه فساد لم يَجُز النهيُ عنه؛ لأنه حينئذٍ إما أن يكون متساويَ الطرفين، بحيث يصحّ أن يقال: لا فسادَ فيه ولا صلاح، أو يكون فيه صلاح من غير فساد، وعلى التقديرين فلا وَجْه للمنع منه، ومهما فُرِضَ [خلوّ][3] النهي عن عبثٍ أو لعبٍ أو لهوٍ فلا بدَّ من اشتماله على فساد.

ومن الناس من يقول لِمَا لا مصلحة فيه ولا مفسدة: قبيح؛ لأنه عَبَث وإضاعة للزمان، فيجب النهي عنه، وفي الحقيقة فهذا قد تضمَّن المفسدة،

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها «مرغوبًا» أو نحوها.

(٢) الأصل: «فسادًا».

(٣) زيادة يستقيم بها السياق.

وإذا كان فيه فساد فإما أن لا يكون فيه صلاح، وهو المطلوب، أو يكون فيه صلاح أيضًا، فإن تساوَى هو والفساد من كلِّ وجهٍ لم يَجُز النهيُ عنه على ما ذكرنا، وعلى ما ذكره بعضُ الناس يجبُ النهي عنه. وإن ترجَّح أحدُهما فالراجح منهما مشتمل على ما لا يقابِلُه شيء، سواءٌ كان الراجحُ جانبَ المصلحة، أو جانب المفسدة. ومتى كان الراجحُ جانبَ المصلحة لم يَجُز النهي عنه فتعيَّن القسم الآخر، ويتبيَّن بذلك أن الفعل المنهي عنه لا بُدَّ أن يشتمل إما على مفسدة خالصة أو راجحة؛ لأنه بدون ذلك يكون النهي عن المباح، وهو غير جائز، أو النهي عما استوى طرفاه[1] أو راجح[2] جانب خيره، وكلاهما لا يجوز النهيُ عنه.

واعلم أنَّ هذا الكلام فيه بحوثٌ كثيرة، ليس هذا موضعَ تحقيقها.

منها: أنَّ الفعل الواحد بالشخص، وهو الحركة المعينة من الشخص المعيَّن في الوقت المعين، هل يمكن استواء طَرَفيها[3] من كلِّ وجه في نظر الشرع؟ أو يقال: لابدَّ أن يترجَّح أحَدُ جانبيها على الآخر رُجْحانًا لا يبلغ حدَّ الاقتضاء والطلب فعلًا أو تَرْكًا؟ فيه تفصيل ليس هذا موضعه.

ومنها: أنَّ هذا الكلام مبنيٌّ على أنه يجبُ اشتمال الأوامر على المصالح والمفاسد، وقد تقدَّم في هذا [ق٢٧٥] كلام وجيز في المناسبة[4].

والذي يجبُ أن يُعْتَقد: أن الواقع في الشرائع أن الأمر والنهي لا بُدَّ أن

---

(١) هكذا استظهرت قراءة هؤلاء الكلمات الثلاث.

(٢) كذا ولعل الصواب: «رَجَح».

(٣) الأصل: «طرفاها».

(٤) (ص١٠٤ - ١١١).

يشتملا على مصلحة للمأمور والمنهي بتقدير الطاعة، ولابد أن يشتملا[١] على مفسدةٍ لمن عصى، كما قال عُمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وغيره من السلف: «إن الله إنما أمر العبادَ بما ينفعهم، وإنما نهاهم عما يضرهم»[٢].

ولتلك المصلحة ثلاثة[٣] مصادر:

أحدها: أن تصدر المصلحة من نفس اعتقاد الوجوب والعزم على الامتثال.

والثاني: من جهة الفعل؛ من حيثُ هو مأمورٌ به، أو منهيٌّ عنه.

والثالث: من جهةِ الفعل؛ من حيث هو.

فإذا نهى الله سبحانه العبدَ عن شيءٍ، ففي معصية هذا النهي إما بفعل المنهي عنه، أو باعتقاد عدمِ التحريم والعزمِ على فعل المنهي عنه فسادٌ للمكلف.

أما الفعل المنهيُّ عنه من حيث هو هو فلا يجب أن يشتمل على مفسدة، فإنَّ النهيَ قد يكون ابتلاءً وامتحانًا للمكلَّف، كما نهى الله أصحابَ طالوت عن أن يشربوا من النهر زيادةً على غرفة، وإن كانوا لو[٤] شربوا بدون النهي لم يكن فيه فساد. وهذا مذهب الفقهاء وأهلِ[٥] السنة.

وأما القدريَّة فعندهم لابدَّ أن يكون الفعل في نفسه مشتملًا على مفسدة،

---

(١) الأصل: «يشتمل».

(٢) هذا المعنى منتشر جدًّا في عبارات السلف، ولم أعثر عليه بلفظه عن عمر.

(٣) الأصل: «ثلاث».

(٤) كذا، ولعلها محرفة عن «قد»، لأن «إن» و«لو» للشرط فلا يجتمعان.

(٥) كذا ولعلها: «من أهل».

لكن يُعْلَم تارةً بالعقل، وتارةً بالسمع، فالشرائع عندهم موضِّحات للأحكام لا موجبات.

وأما الجبريَّة فعندهم لا يجوز أن يكون الفعل مشتملًا على صفةٍ مقتضية للحكم، فالشرائعُ عندهم موجباتٌ لا موضحات.

ومذهبُ أهل السنة من الفقهاء وغيرهم: أن كلا القسمين واقع، وأن الشرائع تارةً توضِّح ما في الأفعال من الصفات، وتارة تجعل للأفعال صفاتٍ لم تكن قبل ذلك.

ومن ذلك قوله: «وإلَّا لَقَبُح النهي عنه»، فإنَّ هذا في ظاهره مبنيٌّ على قول من يقول: القُبْح العقلي في أفعال الله، وهو خلاف ما عليه جماهيرُ أهل السنة، وهو أصل القدرية الذين أسَّسوا عليه مذهبَهم.

لكن يمكن [أن] يقال: نحن نعلم باضطرار أن الشرائع لم تشتمل على قبيح، ونعلمُ أنَّ النهي عن فعل الصالحات غير واقع في الشرائع، وغير جائز على الله شرعًا وغير جائز عليه عقلًا، بمعنى أن العقل يعلم أنَّ فعل المنهيِّ عنه قبيح، وأنه لو لم يكن قبيحًا إما بالنهي أو قبل النهي= لكان النهي عن شيء لا يكون قبيحًا بحال غير جائز على الله، وإن كان كلام المصنِّف لا يبيِّن هذه المعاني.

واعلم أن هذا[1] الدليل ليس بمرضي؛ لأن حاصله أنه لابد أن [ق٢٧٦] يكون في الفعل المنهيِّ عنه جلب مضرَّة، أو دفع مفسدة، أو لا بدَّ أن يكون ذلك في اعتقاد عدم قبح المنهيِّ عنه، أو العزم على فعله، وهذا مُسَلَّم، لكن لِمَ قلتَ: إن هذه المفسدة توجبُ العزيمة، وذلك أنه من المعلوم أن النهي

(١) غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

قسمان: نهي تحريم، ونهي تنزيه، وأنَّ كلا القسمين المنهي عنهما لابدَّ أن يكون مفسدته[1] راجحة على مصلحته، فلو كان اشتماله على المفسدة الراجحة موجبًا للتحريم لامتنع نهي التنزيه، وذلك لأن المفاسد تختلف، فمنها ما فيه ضرر عظيم في أمر الدين، أو ضرر عظيم في أمر الدنيا، ومنها ما فيه مضرَّة يسيرة خفيفة[2] إما في الدين أو في الدنيا، والتحريم يقتضي استحقاق الفاعل الذمَّ والعقابَ، فإن كان ضرر الفعل الحاصل عنه ضررًا يقتضي ذم الفاعل وعقابه، بحيث يكون ضرر الفعل أكثر من الضرر الحاصل من ذمِّ الفاعل وعقابه= حَسُن النهيُ عنه على سبيل التحريم؛ دفعًا لأعظم الضررين بالتزام أصغرهما.

وإن كان ضرر الفعل شيئًا يسيرًا، بحيث يكون الذم والعقاب على فعله أعظم من ضرر فعله لو خلا عن الذم والعقاب= حَسُنَ أن يُنْهى عنه؛ بيانًا لما فيه من الفساد، ولم يحسن أن يحرَّم؛ لأن معنى تحريمه الإخبار بأنه سبب لذمِّ فاعله ولعقوبته، ومعلومٌ أن ذمَّ فاعله وعقوبته ربما كانت أضعاف ضرر فعله، فكيف يوقع أعظمَ الضررين لدفع أَخَفِّهما[3].

نعم يكون فعل ما نُهي عنه على وجه التنزيه سبب الانتقاص؛ إما بانحطاط درجته، أو بِقِلَّة أجره وثوابه، أو ببقاء الآثام[4] التي عليه، كما قد يكون تَرْك كثيرٍ من المسنونات من هذا القبيل. فَعُلِم بذلك أنَّ النهي يدلُّ

---

(١) الأصل: «مفسدة».

(٢) الأصل: «حقيقة».

(٣) الأصل: «أحقهما».

(٤) رسمها في الأصل: «الأيام» ولعلها ما أثبت.

على اشتمال الفعل المنهيِّ عنه على مفسدة راجحة، لكنَّ مجرَّدَ اشتماله على المفسدة لا يكون موجبًا لحرمته، إلا أن تكون مفسدةُ فعلِه أعظم من المفسدة الحاصلة بفاعله من الذمِّ والعقاب بتقدير التحريم.

وبهذا يحصل الجواب عن قولهم: «الشارع حكيم فلا يجوز أن يبيح ما فيه مفسدة؛ لأن المفاسد يجب السعي في إعدامها وإذا لم يتَّجه فقد جَزَمْنا بعلم[1] أن اشتماله على المفسدة موجبٌ للتحريم».

فيقال: ما فيه مفسدة لا بُدَّ أن ينهى الشرع عنه، ويُعرِّف بما فيه، وحينئذٍ فلا يكون مباحًا متساوي الطرفين؛ لا أنه[2] لا بد أن يحرِّمه على العباد حتى يجعل [ق٢٧٧] فاعله مذمومًا معاقبًا، أو يجعل فعله سببًا لعقوبة فاعله، فكيف يجب ذلك، وهو لو فَعَلَه لم يكن فيه ضرر أعظم من ضرر العقوبة؟! فكيف يُشرع حكمٌ فيه من المضَرَّة ما ليس في عدمِه؟ إذ لو لم يحرِّمْه لكان ضرر فعله دون عقوبته.

فإن قيل: كثير مما نهى الله عنه وحرَّمَه لو لم يحرِّمْه لكان إما أن يخلو عن المضرة، أو فيه مضرة دون مضرة العقوبة على الفعل، كما قد قرَّرتموه قبل هذا، ومع هذا فقد حرَّمَه.

قلنا: هذا غلط، بل يجب أن يُعْتَقد أن جميع تحريمٍ حرَّمَه الله لو لم يكن لكان الفساد الحاصل من عدمه أكثر من الفساد الحاصل بعقوبة العاصين بتقدير الوجود، وأن تقدير وجوده أقل مفسدة وأكثر مصلحة من تقدير عدمه، ولو لم يكن إلا أن في التحريم من تحصيل اعتقاد التحريم والعزم على

(١) الكلمتان مهملتان في الأصل، ولعلهما ما أثبت.
(٢) الأصل: «لأنه» تحريف.

الطاعة والانقياد[1] للناهي من المصلحة ما لو عُدمت لكان ضرر عدمها أكثر من ضرر عقوبة من يعصي.

واْعْتَبِر هذا بقصَّة النَّهر[2]، فإنه لولا النهي لعَبَروا كلُّهم وأكثرهم المنافقون فزادوهم خبالًا وأوضعوا خلالهم، والمؤمن منهم لم يستحكم إيمانه، فلعلَّهم[3] لو قاتلوا جالوت على تلك الحال لانهزموا، فلما ابتلوا بالنهي عن الشُّرب أطاع من أطاع فازداد يقينًا وإيمانًا، [و]حصل لهم النصر على عدوهم بسبب ذلك الإيمان واليقين، وعقوبة العاصين مرجوحة مغمورة في جانب ما حصل من إعزاز دين الله، وإعلاء كلمة الله الذي [هو] مقصود الشرائع.

وأقرب ما يُقال في جواب هذا السؤال: أن الفعلَ المشتمل على مفسدة...[4] والأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب.

الوجه الثالث[5]: قوله[6]: **(ولأنه لو لم يكن محرَّمًا لما كان العاقل محترزًا [عن ارتكاب المنهيِّ عنه حال كون النفس داعيةً إليه، وقد كان محترزًا] فيكون حرامًا).**

---

(١) غير واضحة ولعلها ما أثبتُّ.

(٢) الأصل: «النهي»، وما أثبت هو الصحيح.

(٣) الأصل: «فلعلم»!

(٤) كذا في الأصل، وفي الكلام سقط ظاهر!

(٥) انظر الوجه الثاني (ص٤٩٣).

(٦) «الفصول»: (ق/ ١٠ب) وما بين المعكوفين سقط من الاصل واستدركناه من «الفصول».

كأن مضمون هذا الوجه أنه يقول: لو لم يكن الفعل محرَّمًا لكان مباحًا، ولو كان مباحًا لما احترز العاقلُ عن إيقاعه عند وجود الداعي؛ لأن الداعي إذا دعا إلى أمر مباح فلا معنى للاحتراز عنه شرعًا، لكنَّ العاقل يدعوه عقلُه إلى الاحتراز من إيقاع الفعل المنهيِّ عنه؛ لِما يتخوَّفه من قُبْح عاقبته وسوء مغبّتِه، فَعُلِم أنه ليس بمباح، فهو حرام.

وهذا الوجه مستدرَك من وجوه:

أحدها: أن احتراز العاقل قد يكون منشؤه تجويز التحريم، أو ظنّ التحريم، أو توهُّم التحريم، فإنَّ هذا إنما يمنع العاقل عن ارتكاب المنهيِّ عنه وإن لم يكن في نفسه محرَّمًا.

الثاني: أن أفعال...(١).



(١) هنا خرم واضح؛ إذ لا علاقة لهذا الكلام بما بعده، والظاهر أن الخرم بمقدار ورقة واحدة؛ إذ انتهى المؤلف من الأوجه في نقد كلام صاحب «الفصول»، وبدأ في مناقشة كلامه التالي.
ويظهر أيضًا أن هذا الخرم قديم، وكان في الأصل الذي نقل منه الناسخ، وليس من أصلنا هذا، بدليل أن الناسخ قسّم الكتاب إلى أجزاء كل جزء عشر ورقات، فكان هذا الجزء الذي وقع فيه الخرم عشر ورقات أيضًا، مما يدلُّ على أن نسختنا لم يسقط منها شيء، والله أعلم.

[(فصل

في التمسُّك بالنافي للضَّرَر، مثل قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا إضْرار في الإسلام»، فيقال: الإيجاب إضرار؛ لأنه يفَوِّت سلامة الملك عن الزوال لو أُدِّي، وسلامة النفس عن العقاب لو ترك، والمجموع مطلوب، والإضرار يدور مع المفوت للمطلوب وجودًا وعدمًا، فيكون حقيقة له)][(١)].

... [ق٢٧٨] مثلًا، فإن أدى زال ملكه، وإن لم يؤدِّ[(٢)] تعرَّض للعقاب، وكل واحد من زوال المال[(٣)] وعقوبة النفس ضرر، وهذا الضرر إنما حصل بالإيجاب، فيكون الإيجاب مقتضيًا لهذا الضرر، فيكون ضررًا، وهو معنى قوله: «لأن الإيجاب تَفْويت[(٤)] سلامة الملك، أو سلامة النفس»؛ لأنه إن أُدِّي فقد فاتت سلامة الملك عن الزوال، وإن لم يُؤَدَّ فقد فاتت سلامة النفس عن العقاب، لقيام سبب وجوده، وهو ترك أداء الوجوب، وكلُّ واحدة من هاتين السلامتين مطلوبة؛ لأن العاقل يطلب سلامة ملكه من الزوال، وسلامةَ نفسِه من العقاب، والإيجابُ يفوِّت هذا المطلوب، وتفويت المطلوب إضرار؛ لأن الإضرار يدور مع المفوّت للمطلوب وجودًا وعدمًا، فحيثما

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠ب). وانظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ٩٨أ- ١٠٠أ) و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٧٧أ- ٧٨أ)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٩٠ب- ٩٢أ).
وما بين المعكوفين أثبتناه من «الفصول» إذ كان ضمن الخرم المشار إليه، وما سيأتي من كلام المصنف شرح له.

(٢) الأصل: يؤدي.

(٣) كذا والسياق يقتضي: «الملك».

(٤) الأصل: «تقوية» والصواب ما أثبته.

وُجِد مفوِّت للمطلوب كان ذلك إضرارًا، وحيث انتفى المفوِّت للمطلوب لم يكن إضرارًا، فيكون قد دار كون الشيء إضرارًا مع كونه مفوِّتًا للمطلوب وجودًا وعدمًا، فيكون التفويت للمطلوب حقيقة الإضرار، والإضرار منتفٍ بقوله: «**لا ضَرَرَ ولا إِضْرارَ في الإسلام**»(١).

والمعنى: لا ضرر ولا إضرار في أحكام الإسلام، بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامه. ولو ثَبَت الضررُ في هذا الحكم لثبت الضرر في جملة الأحكام، فلم يصح أن يقال: لا ضرر في أحكام الإسلام والضررُ ثابت في واحدٍ منها.

واعلم ـ أصلحك الله ـ أن هذه الطريقة على هذا الوجه مسكتة(٢) من وجوه:

أحدها: أن هذا الحديث الذي ذكره بهذا اللفظ(٣) لا يُعْرف في شيءٍ من دواوين الحديث(٤)، وإنما المعروف ما رواه الإمام أحمد في

---

(١) تقدم تخريجه (ص٤٧٩). وقوله في هذا اللفظ: «ولا إضرار» بالهمزة قال الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢١١) «الرواية الصحيحة: ضِرار بغير همزة، ورُوي «إضرار» بالهمزة، ووقع ذلك في بعض روايات ابن ماجه والدارقطني، بل وفي بعض نسخ «الموطأ» وقد أثبت بعضهم هذه الرواية وقال: ضرّ وأضرّ بمعنى، وأنكرها آخرون، وقالوا: لا صحة لها...» اهـ.

(٢) كذا ولعلها تحريف لكلمة «فاسدة».

(٣) يعني بزيادة «في الإسلام».

(٤) لكن أخرجه الطبراني في «الأوسط»: (٥/ ٢٣٨) من رواية محمد بن سلمة عن ابن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان، عن عمه واسع بن حبان عن جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بهذا اللفظ. قال الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢٠٩): «وهذا =

«مسنده»(١) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا ضرر ولا إضرار، وللرجل أن يضع خَشَبَةً في حائِط جارِه، وإذا اختلفتم في الطريق فاجْعَلُوه سَبْعَةَ أَذْرُعٍ**» ورواه ابنُ ماجه في «سننه» مُقَطَّعًا(٢).

وإذا لم يكن معروفًا لم يصح الاحتجاج به؛ لأن أقل ما على المستدلِّ أن يبيِّن ثبوتَ الحديثِ، إما بكونه مشهورًا بالصحة، أو بكونه مرويًّا في الدواوين الصحيحة، أو في ديوان غير مشهور بالسُّقْم، أو أن يرويه بإسناده، أو بكونه في شيءٍ من كتب الحديث في الجملة، وإن كان هذا وحده غير كاف، فإن الجدليين مصطلحون على أنه لو عزاه إلى بعض كتب الفقه لم يُقْبَل، إلا أن يكون صاحب الكتاب عالمًا بصحيح الحديث وضعيفه، ففي قبوله حينئذٍ خلافٌ بينهم. ولو عزاه إلى كتاب حديث لبعض الفقهاء، كان بمنزلة عزوه إلى كتاب حديث وأولى. فأما حديث ليس له زِمام ولا خِطام فلا يجوز الاستدلال به في الأحكام باتفاق أهل العلم من الجدليين وغيرهم.

[ق٢٧٩] فإن قال: هذا قد رواه بعضُ أصحاب الخلاف، أو بعض الفقهاء، وذلك كافٍ.

قيل له: هؤلاء المتأخِّرون من الخلافيين ونحوهم من المتفقِّهَة أقلُّ

= إسناد مقارب وهو غريب. لكن خرَّجه أبو داود في «المراسيل» [رقم (٤٠٧)] من رواية عبد الرحمن بن مِغراء عن ابن إسحاق، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن عمه واسع مرسلًا، وهو أصح» اهـ.

(١) (٥/ ٥٥ رقم ٢٨٦٥). وانظر ما سبق (ص٤٧٩).

(٢) رقم (٢٣٣٧، ٢٣٣٩، ٢٣٤١) وقد جمع المؤلف ألفاظها في سياق واحد.

الناسِ علمًا بالحديث وأبعدهم عن ضبطه ومعرفته، ولعلّ أحدهم أو أكثرهم لا يعرفون مظانِّ طلب الأحاديث، ولا حملها ونقلها، ولا يميزون[1] بين أجناسها وأنواعها، وأدنى دليلٍ على ذلك ما في كتبهم من الأحاديث التي أجمع أهلُ الحديث على أنه ليس لها أصل عن النبي ﷺ، تارةً يجعلون الفتوى حديثًا، وتارةً تكون الكلمة محفوظة عن بعض الفقهاء، أو بعض السلف، فيجعلونها مرفوعةً إلى النبي ﷺ، وتارة يخلطون بالحديث زيادات ليست منه[2]، وذلك لأنهم لم يتلقوا الأحاديث ممن ضبطَها وأحكمها، وإنما غايةُ المبرِّز منهم أن يجده في بعض كتب الفقه، ولا يَعْرف من أين نقله ذلك المصنِّف. و مجرَّد ذلك لا يغلِّب على الظن صحةَ الحديث، بعدما عُرِفَ من تساهل هذا الضرب في الأحاديث وقلة اعتنائهم بها، لاسيما إذا لم يوجد له أصل في الدواوين المعنيَّة بهذا الشأن، وعند الرجال الذين هم فرسان هذا العلم، فيكون مَثَلُ ذلك مَثَلَ دينار عُرِضَ على النجَّارين، فقالوا: هو صحيح، فلما رأته الجهابذة[3] قالوا: هو مغشوش، والقولُ في ذلك قولُهم، لأن أهل كلِّ صنعة أعلم بصنعتهم.

وكذلك لو رأى بعض الحدَّادين خَرَزةً فقالوا: هي جوهرة، وقال الجوهريُّ: هي زجاجة، فالقولُ قولُ الجوهريِّ.

ويكفي دليلًا على ذلك أن هذا المصنِّف ذكر في كتابه هذا عدة أحاديث، عامتها ليست محفوظة عن رسول الله ﷺ، مع أنَّ في الباب الذي

---

(١) الأصل: «يهزون»!

(٢) انظر أمثلة لذلك في «التلخيص الحبير»: (١/ ٢٩٣- ٢٩٤ و٢/ ٢٠ و٤/ ٦٤، ٩٤).

(٣) الأصل: «الجهبذة»!

يذكره عدةَ أحاديث صحاح مشهورة.

وإذا كان المحفوظ إنما هو قوله: «لا ضر ولا إضرار»= بطَلَ الاستدلال الذي ذكره؛ لأنه إنما يتمّ بأن يُقال: «لا ضرر ولا إضرار في أحكام الإسلام»، ومعلومٌ أن مجرَّد قوله: «لا ضرر ولا إضرار» لا يدلُّ على هذا المحذوف، وحذفُ ما لا يدلُّ عليه سياق الكلام غير جائز.

بقي أن يُقال: اللفظ عام في نفي كلِّ ضرر، والإيجاب ضرر، فيكون منتفيًا. فنقول: سنأتي عليه.

الوجه الثاني: أنه إن كان قوله: «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام» محفوظًا، فإن معناه يعود إلى معنى قوله: «لا ضرر ولا إضرار»، وذلك ينبني على مقدمة، وهو أن بعضَ الناس يقول: الصوابُ في هذا الحديث أن يقال: «لا ضرار، ولا إضرار»(١)، فالضرر اسم مصدر: ضرَّه يضرُّه ضررًا. والضرار مصدر: ضارَّه يُضارُّه ضرارًا ومضارَّة، فنفى النبيُّ ﷺ الضرر المنفرد من أحد الجانبين، والضرار المشترك من [ق٢٨٠] الجانبين، وتقديره: لا يضرَّ أحدٌ أحدًا، ولا يُضارَّ أحدٌ؛ لكن في كتب الحديث: «لا ضرر ولا إضرار».

وهذا كما أنه المعروف في الرواية فهو أجود في الدراية، وذلك أنَّ ما يحصل لأحد الجارين من المضرة تارةً يكون بقصد الجارِ الآخر وفعله، وتارة لا يكون بفعله، فما كان بفعله فهو إضرار بالآخر، وما لم يكن بفعله فهو ضرر به، ففي نفي النبيِّ ﷺ أن يتضرَّر الإنسانُ أو أن يضر به غيره. وهذا لأن «الضرر» اسم المصدر، واسم المصدر لا يختص باللازم ولا بالمتعدِّي،

(١) كذا، ولعل الصواب: «لا ضرر، ولا ضِرار».

بل يدلُّ على الحدث من حيث هو، كالكلام فإنه لا يختصُّ بالتكلُّم ولا بالتكليم، وكذلك الحركة لا تختصُّ بالتحريك ولا بالتحرُّك. فالضرر اسم لما يقع بالمتضرِّر، لا يختصُّ بالضرر الذي هو متعدٍّ، ولا بالتضرُّر الذي هو لازم، ويجوز أن يكون اسمًا للشيء المضارّ، ويجوز أن يكون مصدرًا لـ«ضرِرْتُ أضَرُّ ضَرَرًا»، مثل: «عَرِج يَعْرجُ عَرَجًا»، و«عَمِي يَعْمَى عمى»، و«صمَّ يَصَمّ صَمَمًا»، فيكون على هذا مصدرًا للازم.

من ذلك قوله: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، فإنه ليس إشارة إلى ضُرِّ الغير لهم. ويدلُّ على [أن] هذا الاسم لا يدلُّ على ضررٍ متعدي: قولُ الإنسان: فلانٌ به ضررٌ، ومكانٌ ذو ضررٍ، أي ضيِّق، ويقال: لا ضرر عليك، ولا ضرورة، ولا مضرَّة(١).

وأما «الإضرار» فهو مصدر: أضْرَرْتُ به أُضِرُّ به إضرارًا، إذا أَوْقَعَ به الضرر وأحلَّه به، كأنه أَلْصَقَه به، ولهذا جِيء بالباء، وليست للتعدية، فإن الثلاثيَّ يتعدَّى بنفسه، فكيف يتعدَّى الرباعيُّ بالباء، لكن جِيء بها لزيادة المعنى، وهذا المعنى أعمُّ من المعنى على ذلك القول، ويؤيده أنه لو أُريد ذلك المعنى لكان الأَقْيس: «لا ضرّ ولا ضرار».

وأيضًا: فإنَّ الضرار في الحقيقة ضُرّ، فنَفْي الضُّرِّ يستلزمُ نفي المضارَّة، كما أن نفي القَتْل والضَّرْب يستلزمُ نَفْي المقاتلة والمضاربة.

فإن قيل: فقد رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «**من ضارَّ أضرَّ اللهُ به، ومن**

---

(١) الأصل: «يضره».

شاقّ شقَّ الله عليه»(١)، وقال تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقال: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقال: ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّۚ﴾ [الطلاق: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسۡجِدٗا ضِرَارٗا﴾ الآية [التوبة: ١٠٧].

قيل: إنما جِيء في هذه المواضع بصيغةِ المفاعلة؛ لأنه فِعْل من أحد الجانبين يقتضي مثلَه من الجانب الآخر، فهو يفضي إلى المفاعلة، وإن كان المنهي أحد الجانبين، وذلك أن الكاتب أو الشهيد إذا فُعِل به ما يضرُّه فإنه يكافئ على ذلك بموجب الطبيعة، فصارت مُضارَّة، وهكذا كلُّ ما كان من شأنه إمكان المُقابلة والمُجازاة، وهذا يبين أنَّ المضارَّةَ أخصُّ من الضرر، ونَفْي الأعمِّ [ق٢٨١] يستلزمُ نفيَ الأخصِّ.

إذا تبيَّن هذا فقوله: «لا ضرر ولا ضرار» صيغته بصيغة(٢) الخبر، ومعناه الأمر؛ لأنه لو كان مقصودُه الإخبار بعدم وقوع الضرر والإضرار للزم أن لا يقع شيء من الضرر والإضرار؛ لأنَّ خبرَ رسول الله ﷺ صِدْق لا يجوز أن

---

(١) هذا اللفظ جاء في بعض روايات حديث: «لا ضرر ولا ضرار» من حديث أبي سعيد الخدري المتقدم تخريجه (ص٤٧٩).
وأخرجه بهذا اللفظ أحمد: (٢٥/ ٣٤ رقم ١٥٧٥٥)، وأبو داود رقم (٣٦٣٥)، والترمذي رقم (١٩٤٠)، وابن ماجه رقم (٢٣٤٢)، والبيهقي: (٦/ ٧٠) وغيرهم من حديث أبي صرمة الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال الترمذي: «حديث حسن غريب».
وفي سنده لؤلؤة مولاة أبي صرمة ذكرها الذهبي في المجهولات في «الميزان»: (٦/ ٢٨٤).

(٢) كذا بالأصل.

يقع شيءٌ منه بخلاف مُخْبره[1]، فلما رأينا في الوجود شيئًا كثيرًا من الضرر والإضرار= علمنا أن مقصودَه النهي عن الضرر والإضرار، فيكون المعنى: لا يتضرَّرَنَّ أحدٌ بأحد، فحيثما تضرَّر أحدٌ بأحد فعلى من كان ذلك التضرُّرُ من جهته أن يزيله ويرفعه، وحيثُما[2] أضرَّ أحدٌ بأحد فعليه أن ينتهي عن ذلك، ولا يحلُّ له أن يفعله ابتداءً.

وكذلك إن صحَّ قولُه: «في الإسلام» لكان معناه النهي أيضًا، كقوله: «**لا جَلَبَ ولا جَنَبَ ولا شِغَار في الإسلام**»[3] إنَّما معناه: لا تجلبوا ولا تجنبوا، ولا تشاغروا في الإسلام.

وكذلك قوله: «**لا حِلْف في الإسلام، وما كان من حِلْفٍ في الجاهلية فلم يزِدْه الإسلام إلا شِدَّة**»[4]، ومثل هذا كثير، وإذا كان كذلك امتنع أن يُسْتَدَلَّ بذلك على نفي إيجاب الله أو تحريمه؛ لأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يجوز أن يُنهى ولا يُؤمَر.

ويجوز أن يكون معناه الخبر ـ أيضًا ـ وإن كان معناه آئلًا إلى الأمر، بأن

---

(١) الأصل: «مميزه»! والظاهر ما أثبتّ.

(٢) الأصل: «فحيثما» والصواب بالواو.

(٣) الحديث أخرجه أحمد: (٣٣/ ٨٧ رقم (١٩٨٥٥)، وأبو داود رقم (٢٥٨١)، والترمذي رقم (١١٢٣)، والنسائي: (٦/ ٢٢٨)، وابن حبان «الإحسان» رقم (٣٢٦٧)، وغيرهم من حديث عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». وصححه ابن حبان. إلا أنه من رواية الحسن عن عمران، وهو لم يسمع منه، إلا أنَّ له متابعات وشواهد من حديث ابن عمرو وابن عمر وغيرهما تقويه. انظر «التلخيص الحبير»: (٢/ ١٧٠- ١٧١).

(٤) أخرجه مسلم رقم (٢٥٣٠) من حديث جُبير بن مُطْعِم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

يَقْصد الإخبار عن الحكم الشرعي والأمر الديني، تقديره: ليس في دين الله وحكمه أن يتضرَّر أحد، ولا أن يضرَّ أحدٌ أحدًا. وعُلِمَ هذا بقرينة حاله ﷺ، فإنَّه إنما بُعِثَ لبيانِ الأحكام الشرعية والأمور الدينية، فأما ما يَعْلم كلُّ أحدٍ بحواسِّه فلا حاجة إلى بيانه.

وأيضًا: فإنه قد عُلِمَ أنه لم يُرَد نفي وقوع الضرر، فعُلِمَ أنَّ المراد نفي كونه دينًا وشرعًا، فهو ينفي جوازَه وإباحتَه، والمعنى: لا يُباح ضررٌ ولا ضِرار.

وقوله: «في الإسلام» إن صحَّ يصدِّق هذا المعنى؛ لأن الإسلام هو دين الله. فكأنه ليس في الإسلام ـ الذي هو دينُ الله ـ ضررٌ ولا إضرار، أي: ليس فيه أن يتضرَّرَ أحدٌ، ولا أن يضرَّ به غيره، وما ليس من الإسلام يجبُ إعدامه؛ لأنه لا يجوز الخروج عن دين الإسلام. وعلى هذا التقدير فمعناه معنى النهي، ولا يجوز أن يراد به نفي الأحكام الشرعية التي يحكم[1] بها الشارع ويشرعها، لما سيأتي إن شاء الله.

الوجه الثالث: أنه لا يجوز أن يُراد به نفي الأحكام الشرعية؛ لأن الأحكام الشرعية أمرُ الشارع وكلامه، أو موجَب ذلك، أو خَلْق ذلك بالأفعال، فكل حالة إنما مصدرها ومبدؤها من الشارع، فإن أثبتها ثبتت وإن نفاها انتفت، ليس للمكلَّف فيها فعل، وإنما يمكنه الاستدلال عليها، والفحص عن أسباب علمها، فهو يُبْدِيها لا يَبْتَدِئها، ويُظْهِرها لا يُصْدرها، وبين المُظْهِر والمُصْدِر فرق[2] أنور.

(١) تحتمل: «يتحكم».
(٢) رسمها في الأصل غير محرَّر!

وهذا ظاهر على أصل من يقول: إن في الحادثة حكمًا معينًا على[1] المجتهد طلبُه، كما هو قول جماهير الفقهاء وعامة السلف.

وكذلك من قال: ليس فيها حكم مُعَيَّن، فإن عنده على المجتهد اتِّباع ما يغلب على ظنِّه، فهو مقيَّد بالأدلة والأمارات غير مطلق في الآراء والاختيارات.

وكذلك من قال: عليه طلب الأشبه بالحق، وإذا كان كذلك فإن كان معنى الكلام نهيًا لم يجز أن ينهى عما ليس من أفعالنا، وإن كان نفيًا فليس من إخبارنا بأن الله إذا حَكَم بحكمٍ لم يكن في ذلك الحكم ضررٌ ولا إضرار أيُّ[2] فائدة؛ لأن هذا أمر معلومٌ علمًا ظاهرًا أن الله سبحانه لم يضر عباده بدينه وشرعه.

الوجه الرابع: لا يجوز أن يُراد به نفي الإيجاب أو التحريم؛ لأن الإيجاب أو التحريم ليس بضرر ولا إضرار، إذ لو كان ضررًا أو إضرارًا= لكان الله سبحانه إذا أوجب شيئًا أو حرَّمه فقد حكم في دينه بالضرر والإضرار، ولكانت الرسل إنما بُعِثت بالضرر والإضرار؛ لأن أكثر الشرائع إنما هي إيجاب أو تحريم، ولكان دين الله وشرعه عامته ضررًا للخلق وإضرارًا بهم، ولكان تَرْكُ إنزال القرآن وترك بعث الرسل دفعًا للضرر والإضرار، فيكون ذلك أقربَ إلى رحمة الخلق ونفعهم، ويكون ترْك الناس كالبهائم[3] يفعلون ما يشتهون أنفع لهم وأصلح وأقرب إلى رحمتهم

(١) الأصل: «عن» ولعل الصواب ما أثبتّ.

(٢) رسمها قريب من «ليس» ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) بعده في الأصل «ثم»! وكأنه تكرار للجزء الأخير من الكلمة قبلها.

وتكميلهم واستقامة أمورهم من تقييدهم بقيود الأمر والنهي. ولكان الرسول لم يُبْعَث رحمةً للعالمين؛ لأنَّه بُعِث بالضرر والإضرار، ولكان الشارع قد أراد العُسْر، ولم يُرِدِ اليُسْر؛ لأنه إنما أتى بالضرر والإضرار، ولكان المنزل من القرآن ليس شفاءً ورحمةً للمؤمنين، إلى غير ذلك من اللزوم[1] التي يقشعر منها الجلد، بل هي كفر واضح قد أجمعَ المسلمون على بطلانها، بل قد دلَّت القواطِعُ السمعيةُ والعقلية على انتفائها، فَعُلِمَ أن الإيجاب والتحريم ليس بضرر ولا إضرار، فبطل دخوله في العموم.

الوجه الخامس: أن الإيجاب والتحريم ليس بداخل في الحديث؛ لأنه لو كان داخلًا لاكتفى بقوله: «لا ضرر»، أو بقوله: «لا إضرار»؛ لأن أحد اللفظين يدلُّ على انتفاء ذلك، كما يدلُّ عليه الآخر، فإعادة اللفظ في مثل ذلك تكرير محض، ولا يُقال: ذلك توكيد؛ لأن التوكيد نوعان:

أحدهما: إعادة اللفظ بعينه كقوله: «**والله لأغزونَّ قريشًا، والله لأغزونَّ قريشًا، والله لأغزونَّ قريشًا**»[2]، وقوله: «**عدَلَت شهادةُ الزُّورِ الإشراكَ**

---

(١) كذا ولعل الصواب: «اللوازم».

(٢) أخرجه ابن حبان «الإحسان» رقم (٤٣٤٣)، وأبو يعلى في «مسنده»: (٣/ ١٤٣)، والطبراني في «الكبير» رقم (١١٧٤٢)، والبيهقي: (١٠/ ٤٧) وغيرهم من طرقٍ عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مرفوعًا.
وأخرجه أبو داود رقم (٣٢٨٦)، والبيهقي: (١٠/ ٤٨) من طرقٍ عن سماك عن عكرمة مرسلًا.
ورواية سِماك عن عكرمة مضطربة، ورجَّحَ الحفَّاظ الإرسال، كأبي حاتم كما في «العلل»: (٢/ ١٣٨) لابنه، وابن عدي في «الكامل»: (٢/ ٣٣٠)، وغيرهم. انظر: «نصب الراية» (٣/ ٣٠٢)، و«التلخيص الحبير»: (٤/ ١٨٤).

بـالله»[1] مـرتين أو ثلاثًـا، وقولـه في تعديـد الكبـائر: «**ألا وقَـوْل الـزُّور، ألا وشهادة الـزُّور**» فما زال يكرِّرُها حتى قلنا: ليته [ق٢٨٣] سكت[2]، وهـذا كثير في كلامه ﷺ، فإنه كان إذا تكلَّم بكلمةٍ أعادها ثلاثًا، وإذا سلَّم على قومٍ سلم عليهم ثلاثًا[3]. فلو قصد هذا لقيل: لا ضرر، لا ضرر[4].

والثاني: توكيد المعنى الأول بما يزيل عنه شبهة بأن يكون المؤكِّد أنصَّ على المقصود من المؤكَّدِ، كقوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: ٧٣]، وقولهم: «جاءَ زيدٌ نفسُه»، ونحو ذلك، وهذا أيضًا منتفٍ هنا؛ لأنه ليس في أحد اللفظين من الدلالة[5] على نفي الإيجاب أو التحريم ما ليس في الآخر.

الوجه السادس: أن المقصود بهذا الحديث نفي الضرر والإضرار في أفعال العباد، لا في أحكام الله؛ لأنه إذا قصد الأول كان الحديث باقيًا على عمومه، سواء قصد به النهي أو النفي، فإنه لا يحلُّ لأحدٍ أن يفعل ضررًا ولا

---

(١) أخرجه أحمد (٣١/ ١٩٤ رقم ١٨٨٩٨)، وأبو داود رقم (٣٥٩٩)، وابن ماجه رقم (٢٣٧٢) وغيرهم من حديث خُرَيم بن فاتِك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وسنده ضعيف.
وأخرجه أحمد: (٢٩/ ١٤٥ رقم ١٧٦٠٣)، والترمذي رقم (٢٢٩٩) وغيرهما من حديث أيمن بن خُريم بن فاتك.
قال الترمذي: «حديث غريب». وأيمن بن خُريم مختلف في صحبته، وفيه أيضًا: فاتك بن فضالة مجهول.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٦٥٤)، ومسلم رقم (٨٧) من حديث أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) كما في حديث أنسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند البخاري رقم (٩٥).

(٤) الأصل: «لا ضرر ولا إضرار» والسياق يقتضي ما أثبتناه.

(٥) الأصل: «الدالة»!

إضرارًا، وحيث جاز ذلك مثل: قَتْل القاتل، وجَلْد الشارب؛ فليس بضرر؛ لأنه منفعة عامة للناس ومنفعة خاصة للمحدود بتطهيره من الذنب. وتحقيق العقوبة والمضرة المغمورة في جانب المنفعة ليست مضرة مطلقة، ولهذا لا يُعَدّ نزول الغيث وقت الحاجة ضررًا، وإن كان فيه هَدْم بعضِ البيوت، واحتباس بعض السَّفْر، وانقطاعُ بعض الناسِ عن مصالحهم.

وإذا جُعِل متناولًا للإيجاب أو التحريم لزم تخصيصُه بكلِّ ما أوجبَه الله أو حرَّمه، ومعلوم أن هذه صور كثيرة لا تُحْصَى أشخاصها، وإذا دار الأمرُ بين ما يلزم منه التخصيص وبين ما لا يلزم منه التخصيص، كان حملُه على ما يقتضي بقاء عمومه وحفظَه عن التخصيص أولى؛ لما في التخصيص من مخالفة الأصل، وهذا ظاهر.

ولو سُلِّم أنا إذا حملناه على أفعال العباد كان فيه تخصيص لكان يقال: إذا حُمِل على الأحكام كَثُر فيه التخصيص، وما كان على خلاف الأصل فكثيره على خلاف الأصل.

الوجه السابع: أنه لا يصح اندراج الإيجاب أو التحريم فيه إلا بإضمار الأحكام؛ لأن الإسلام فِعْل العبد المسلم، يقال: أسلم لله يُسلم إسلامًا، وأسلم وجْهَه لله يسلمه إسلامًا.

فإذا قيل: ليس في هذا الدين ــ الذي هو الإسلام ــ ضرر ولا إضرار، كان حقيقة نفي ذلك عن الدين الذي يفعله العباد. فإذا قصد به: ليس في حكم الله الذي يحكم به على أهل هذا الدين؛ افتقر إلى إضمار. وحَمْل الحديثِ على معنًى لا يفتقر إلى إضمار أولى من حمله على معنى يفتقر إلى إضمار؛ لأن الإضمار خلاف الأصل.

الوجه الثامن: أن الإضمار إنما يجوز إذا دلَّ على[1] سياق الكلام، إما بأن لا يصح الكلامُ إلا به، كقوله: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢]، وقد علم أنَّ الجدران والأرض والسقوف لا تُسأل، ونحو ذلك، وهنا الكلام يصح بدون [ق٢٨٤] هذا الإضمار، وليس في اللفظ قرينة تدلُّ عليه فتمتنع إرادتُه، وهذا قاطِعٌ في نفي الإضمار؛ لأنّ شَرْط جوازه معدوم، ولهذا لم يقصد هذا المعنى في مثل قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وبيَّن ذلك بأن أضاف نفيَ الحرجِ والعُسْر إلى الله ليعلم أنه هو الذي نفاه عن حكمه في دينه، وهنا فاعل الضرر والإضرار غير مذكور، و محله هو أفعال العباد، فوجب أن يجعل فاعله هو فاعل محله، ويكون المعنى: أيها الدائن بدين الإسلام لا تُدْخِل فيه ضررًا ولا إضرارًا[2].

الوجه التاسع: أن سياق الحديث وما قُرِن به وضُمَّ إليه يدلُّ على أنه قصد به نفي الضرر أو الإضرار في أفعال العباد، بل في بعض أفعالهم، وذلك أنه قال ﷺ: «**لا ضرر ولا إضرار، وللجار أن يضع خشبةً في حائط جاره، وإذا اختلَفْتُم في الطريقِ فاجعلوه سبعةَ أذْرُع**». ولابدَّ أن يكون بين الجُمَل المعطوف بعضها على بعض نوعُ مناسبةٍ، والمناسبة هنا أن التجاور في الأملاك مَظِنَّة تضرُّر أحد الجارين بالآخر، أو إضراره به، كما يشهد به الواقع، فأراد ﷺ أن ينهى عن ذلك وينفيه عن دين الإسلام، ولذلك[3] قال:

(١) كذا والظاهر «عليه».

(٢) الأصل: «ضرر ولا إضرار» بالرفع.

(٣) الأصل: «وكذلك».

«**وللجار أن يضَعَ خشبةً في حائطِ جارِهِ**»؛ لأنه إذا احتاج إلى ذلك ولم يُمكِّنْه تضرَّر بذلك.

وكذلك أَمَر بالطريق إذا اقتسموا الأرض أو أرادوا إحياءها أن يجعلوه سبعةَ أَذْرُع، فإنَّ ما زاد على ذلك ضَرَرٌ بالمُلَّاك، وما نقصَ عن ذلك ضرَّر بأبناء السبيل، ولهذا عامَّةُ الفقهاء والمحدِّثين إنما يذكرون هذا الحديث في أبواب الصلح وأحكام الجِوَار، وكذلك احتجَّ به طوائفُ من الفقهاء مثل الإمام أحمد[١] وغيره على أنه ليس لأحد الجارين أن يفعل في ملكه ما يضرُّ بجاره، مثل إحداث رَحًى أو كنيف ونحو ذلك، وأنه ليس للجار أن يمنع جارَه مما هو محتاج إليه ولا مضرَّة عليه فيه، كوضْعِ الخشب على جداره القويِّ، وإجراء الخليج في أرضه، كما قضى به عمر بن الخطاب[٢]، وغير ذلك، كما هو مُبَيَّن في مواضعه من كتب الفقه، وإن كان في هذه المسائل خلاف معروف، وفي بعضها أيضًا خلافٌ في مذهب أحمد.

ومن تأمل الحديث علم قطعًا أن هذا هو مقصودُ الحديث أو أكثر مقصوده.

الوجه العاشر: سلَّمنا أن اللفظ عامٌّ، لكن قصره على سببه جائز إذا دلَّ دليل على ذلك، وهنا أدلة كثيرة تدل على أن عمومه فيه محاذير، وقصرُه على سببه لا محذورَ فيه، فيكون أولى.

---

(١) انظر «مسائل عبد الله بن الإمام أحمد» رقم (١٣٦٨).

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» رقم (٢١٧٣)، والشافعي في «مسنده» رقم (٤٤٤)، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (٦/ ١٥٧). وصححه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: (٥/ ١٣٣).

الوجه الحادي عشر: لا نُسَلِّم أن شيئًا من الوجوب أو التحريم ضرر أو إضرار.

قوله[1]: «الإضرار يفوت المطلوب».

قلنا: لا نُسَلِّم.

قوله: [ق٢٨٥] «الإضرار دار معه وجودًا وعدمًا».

قلنا: لا نُسَلِّم؛ لأن دورانه معه: أن يوجد حيثُ وُجِد، ويُعْدَم حيث عُدِم، وقد رأينا ما لا يُعَدّ ولا يحُصى من فوات المطلوب، ولا يُعد ذلك ضررًا، ولا تفويته إضرارًا، فإن فضلات المطالب مثل العمر الطويل جدًّا بحيث يعيش عشرة آلاف سنة، والمال الواسع بحيث يملك كل ما على الأرض، والرِّياسة العامة بحيث يستولي على أقطار المعمورة، والعلم المحيط بحيث لا يخفى عليه إلا ما شاء الله، والقوَّة التامَّة بحيث يقتدر على ما يريد، والسمع النافذ، والبصر التام، إلى غير ذلك مما هو مطلوب للنفوس في الجملة، بمعنى أنها تريدُه وتشتهيه وتسعى في تحصيله لو أمكن، وإنما أقعدها عنه اليأس من حصوله= فإنه فَوْتُ مطلوبٍ، ولا ضررَ على من فاته ذلك.

بل من المعلوم أن الملك قد فات النوع إلا وحدًا، وهو مطلوب النوع، ومع هذا فلا يعدون فواته ضررًا، ولا نُسَلِّم أنه دار معه عدمًا، فإن الرجل قد يتضرَّرُ من غير فَوْت مطلوب، وذلك لأن الطلب مسبوق بتصور المطلوب، والإنسان قد يكره أشياءَ وهي تضره، وإن كانت نفسُه لا تستشعر طلبَ أضدادها، فإن الإنسان يتضرَّر بالمرض، وهو لا يستشعر الصحة فلا يطلبها، لكن لو حصل له المرض لتألم به، ولهذا أكثر الناس غافلون عن طلب عدم

---

(١) انظر ما تقدم (ص٥٠٢).

ما يضرّهم وجودُه.

الوجه الثاني عشر: لو سلمنا أن الإضرار دار مع ما ذكرتم، فقد دار أيضًا مع فوات اللذة، أو مع وجود المنافي للكمال، ودار أيضًا مع حصول المؤلم الموجع، ودار أيضًا مع تألُّم القلب، وتفسيرُ الضررِ بهذا أصح؛ لأنه مطَّرِدٌ منعكس، فإن كلّ من فاتته لذة، أو حصل له ألم، أو فاته ما ينافي كمالَه يقال: قد تضرَّر، وإن لم يحصل شيءٌ من ذلك لا يقال: تضرر، ولو لم يكن أصحَّ لكن هو مدارٌ آخر، فلا يتعيَّن ما ذكرتم، وإذا كان كذلك فلا تَفُوت اللذة، أو يحصل الألم، وإن فُرِضَ رجلٌ شحيح حريص خروجُ الدرهمِ يُمِضُّه كانت طبيعتُه فاسدة فلا يُلْتَفت إلى تألُّمه ولا يستحق أن تنقلب الحقيقةُ به مدربة[1].

كما أن وجود الممرور العسلَ مرًّا، أو رؤية الأحول الواحدَ اثنين، ونحو ذلك= لا يغيِّرُ حقائقَ الموجودات؛ لأن القوة الدَّرَّاكة قد فسدت.

ويبيِّن صحةَ هذا: أنَّ النبي ﷺ قال [لمن] قُتِل يوم أحد فأثْنَت عليه أمُّه خيرًا، فقال: «**وما يُدْرِيْكِ لعَلَّه كان يتكلَّمُ فيما لا يَعْنِيْه، ويَمْنَعُ ما لا يَضُرُّه**»[2]، فجعل النبي ﷺ مَنْع [ما] لا يضره عيبًا، فلو كان منع ما[3] يضره

---

(١) كذا بالأصل. ولعلها: «مَرزِئةً».

(٢) أخرجه أبو يعلى رقم (٤٠٠٤) ـ بلفظ المؤلِّف ـ والترمذي رقم (٢٣١٦)، وأبو نُعيم في «الحلية»: (٥/ ٥٦)، والبيهقي في «الشعب» رقم (١٠٣٤١ و١٠٣٤٢)، والضياء في «المختارة»: (٦/ ٢٢٠). كلهم من حديث الأعمش عن أنس، واخْتُلِف على الأعمش فيه.
قال الترمذي: «هذا حديث غريب».
وقال ابن عبد البر في «التمهيد»: (١٠/ ٢٢٨): «وهذا الحديث ليس بالقوي؛ لأن الأعمش لا يصح له سماع من أنسٍ، وكان مدلِّسًا عن الضعفاء» اهـ.

(٣) الأصل: «ما لا» والصواب حذف «لا».

عيبًا أيضًا لم يخصه بالذكر، ومعلومٌ أن مَنْع الزكاة عيب، فيكون مانعها مانعًا [ق٢٨٦] ما لا يضره، فلا يكون إيجابها إضرارًا.

الوجه الثالث عشر: سلمنا أن الإضرار تَفْوِيْت المطلوب؛ لكن متى؟ إذا حَصَلَ[(١)] له بفوات مطلوبٍ أشرفَ منه أم مطلقًا؟ الثاني ممنوع، والأول مُسَلَّم. وهذا ظاهر، فإن العقلاء عن آخرهم لا يعدُّون من أخرج درهمًا وأخذ أَلف دينار متضرِّرًا، ولا يعدُّون من فُوِّت عليه ثوب من ثيابه وأُعطي أحمالًا من البزِّ أنه قد أضرَّ به، فلا بدَّ أن يقال: فوات مطلوب لا ينجبر بخير منه، إذ لا يَنجبر بمثله أو بخير منه. ومعلوم أن سلامة الملك من الزوال ـ وإن كانت مطلوبةً ـ لكن يحصل بفواتها إذا أُدِّيت الزكاة من تحصين المال، وتزكية النفس، وغفران الذنب، ورحمة الله في الدنيا، وعظيم ثوابه في الآخرة، إلى غير ذلك من المطالب العظيمة والمقاصد الجسيمة ما ينغمر في جانبه فوات قليل المال، وحينئذٍ فلا يكون الإيجاب إضرارًا، بل نفعًا أيَّ نفع، وهذا معلوم بالضرورة.

الوجه الرابع عشر: أن تَرْك الإيجاب يفوِّت هذه المطالب أيضًا؛ لأنه بتقدير عدم الإيجاب لا يحصل له شيء من هذه المطالب، وحينئذٍ فيكون عدم الإيجاب إضرارًا، فيكون منتفيًا، وهذه معارضة، والترجيح معنا؛ لأن الإيجاب تفويت بعض المطالب، ونفي الإيجاب تفويت مطالب أشرف منها، وإذا دار الأمرُ بين تفويت مطلوبَيْن، كان تفويت أدناهما لتحصيل أعلاهما هو الواجب، وهذا ظاهر.

الوجه الخامس عشر: لا نُسَلِّم أن سلامة الملك عن الزوال مطلوب

---

(١) يعني الإضرار.

مطلقًا.

فإن قال: إنّا نرى الناسَ يحرصون على جمع المال ويصونونه عن أسباب التَّلَف والزوال.

قلنا: إنما يصونونه إذا تلف ضائعًا إما بِحَرق أو غرق ونحو ذلك، أما سلامته عن الزوال بالإعطاء للجنس، فلا نُسَلِّم أنه مطلوب لهم.

فإن قيل: هو مطلوبٌ لهم أو لأكثرهم، فإنَّ أحدَهم إذا خُيِّر بين أن يعطي أو لا يُعطي، كان حفظُ ماله أحبَّ إليه.

قلنا: هذا مُعارَض بمن إذا خُيِّر بين الإعطاء وعدمه، كان الأعطاءُ مطلوبَه ومقصودَه، كما قيل:

تراه إذا ما جئتَه متهلِّلًا ... كأنَّك تُعطيه الذي أنت نائلُه[1]

ولو لم يكن في كفِّه غير روحِه ... لجاد بها فَليتق اللهَ سائلُه[2]

وهذه من طباع الأسخياء و[3] الأجواد غير منكورة ولا مدفوعة، وإنهم يتلذَّذون بالعطاء، ويرون سلامة[4] المال عنه مصيبة وبلاء.

فإن قيل: هؤلاء مغمورون بالنسبة إلى الجمهور، والاعتبار عند التعارض بالأكثر.

---

(١) في الأصل: «سائله»، وعلق في الهامش: لعله نائله، أقول: وهو الصواب.

(٢) البيتان لعبد الله بن الزبير الأسدي، كما في «الأغاني»: (١٤/ ٢٢٠).

(٣) هذه الجملة شبه مطموسة، ولعلها كما أثبت.

(٤) كلمة غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

قلنا: الناس ثلاثة أصناف:

أحدهم: إذا رأى المحاويج من الفقراء [ق٢٨٧] والغارمين وغيرهم كان حِفظُ قليل ماله أحبَّ إليه من سدِّ خَلَّاتهم، وهؤلاء الأشِحَّاء، وهم قليل.

والثاني: من يُؤْثِرُ سدَّ خَلَّةِ المحتاج على قليل ماله طبعًا وخُلُقًا، بحيث يرى أنه إذا ملك عشرة آلاف درهم فَسَدَّ خَلة ناسٍ من المحاويج بربع عُشْرها، فهو أحب إلى طبعه من سلامةِ هذا المال، ومعلومٌ أن هذا هو الغالب على الطباع.

الصنف الثالث: من يكون طبعُه يحُب سدَّ الخَلَّات وإعطاء السُّؤَّال ولو بضرر نفسِه، وهذا طبع الأجواد، وهذا قليل كالأول.

فإن كان غالبُ الناسِ لا تُؤثِر طباعُهم سلامة قليل المال عن سدِّ خلات المحاويج، لم يصح أن يكون عدمُ إيجاب الزكاة مطلوبًا، ولو فُرِضَ أن غالبَ الطباع تأبى ذلك وبعضُ الطِّباعِ تحبُّ إعطاء المحاويج، كانت رِعايةُ هذا الجانب أولى؛ لأن القليلَ إذا كان أفضل وأشرف كان ترجيحُه على كثيرٍ منقوصٍ هو الواجب، ولهذا عشرةُ شُجْعان يقهرون مائة جبان.

الوجه السادس عشر: قوله: «الإيجاب إضرار بالعبد».

قلنا: إيجابُ ما لم يوجبه الشارع [لا يجوز، والشارع][1] أعلم بما ينفع الخلقَ وما يضرهم، وهو أرحَم بهم من الوالدة بولدها، فما أوجبه لم يوجِبْه إضرارًا بهم، أمَّا ما لم يوجِبْه فقد يكون إيجابه إضرارًا بهم، وحينئذٍ فلا يمكن الاستدلال على نفي الإيجاب بنفي الإضرار، إلا إذا عُلِم أنَّ الشارعَ لم

(١) كأن هنا سقطًا، وقدرناه بما بين المعكوفتين.

يوجبه، ولو عُلِم أنه لم يوجِبْه لاستُغْنِي عن الاستدلال على نفي إيجابه.

أو نقول: العلمُ بكونه إضرارًا موقوف على العلم بعدم إيجابه، فلو كان علمنا بعدمِ إيجابه مستفادًا من العلم بكونه إضرارًا لزم الدَّوْر.

الوجه السابع عشر: لو سلَّمنا أن الإيجاب أو التحريم إضرار، لكن هو واقع، فإن الإيجاب والتحريم واقعان، فيكون هذا الإضرار واقعًا، وإذا كان واقعًا لم يصحَّ الاستدلالُ على عدم وقوعه.

فإن قال: هو واقعٌ في غير محلِّ النزاع، فأنا أتمسَّك بالنافي للضرر في محلِّ النزاع.

قيل له: الدالُّ على وقوعه في محلِّ النزاع قياس هذا الإيجاب على سائر أنواع الإيجاب، وهذا دليلٌ خاصٌّ، والنافي للضرر عامٌّ مخصوص، والقياسُ مقدَّم على العامِّ المخصوص، لاسِيَّما مثل هذا القياس.

فإن قيل: إنما يصح تخصيصُه بالقياس إذا بيّن أن قَدْر ضرره مثل قدر الضرر في صورة الإجماع.

قيل: هذا مُبَيَّن، فيبيِّن الخصمُ أن صورة النزاع تساوي صورة الإجماع.

أو يقول: هذا النافي للضرر مُعارَض بما في الإيجاب من المصلحة المشتركة، فيبقى القياسُ خاليًا عن المانع.

أو يقول: النافي للضرر عمومٌ مخصوص في كثير من المواضع، فضعُفَت دلالتُه، وهو واردٌ على سببٍ، فضعُفَت دلالتُه من جهةٍ أُخرى،

والضررُ الموجود في صورة النزاع لو فُرض قَصْره عن[1] صورة [ق٢٨٨] الإجماع لما كان التفاوت إلا شيئًا[2] يسيرًا، وهذا الفرقُ اليسير لا يمنعه عن أن يكون من الأقْيِسَة المتوسِّطة إن لم يكن من القويَّة، والأقْيِسة المتوسِّطة راجحة على عموم في غاية الضعف؛ لأن هذا القياس يحتجُّ به عامةُ الفقهاء، وتلك العمومات يُخالف فيها كثيرٌ منهم، والاتفاقُ دليلُ قوة الدليل، كما أن الاختلاف مُشْعر بعدم ظهور قوّته.

الوجه الثامن عشر: استدراكٌ على قوله: «الإضرار يدور مع المفوت للمطلوب وجودًا وعدمًا، فيكون حقيقة».

أي: يكون المفوِّت للمطلوب حقيقةً للإضرار، وهذا ليس بجيِّد؛ لأن حقيقة اللفظ مُسَمَّاه ومعناه، ومسمَّى الإضرار ليس هو المفوت، وإنما هو التفويت.

الوجه التاسع عشر: أن دورانه معه كما أنه يدلُّ[3] على أنه حقيقةٌ له فقد دلَّ على أنه علةٌ له، فإنَّ معنى الاسم يدورُ معه وجودًا وعدمًا، كدوران المحدود مع الحدِّ، والمعلولُ يدور مع العلة، فلماذا كان الدوران دليلًا على أنه حقيقة له ولِمَ[4] لم يكن دليلًا على أنه علة له؟ فكان على هذا التقدير حقُّه أن يقال: فيكون المدار علة للدائر، فيكون المفوِّت للمطلوب علة للإضرار. والنبيُّ ﷺ إنما نفى الإضرار، ولم ينفِ علةَ الإضرار، فيجوز أن

---

(١) غير بيِّنة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

(٢) الأصل: «الأشياء»!

(٣) الأصل: «يدلُّ على أنه يدل»!

(٤) الأصل: «ولو» ولعل الصواب ما أثبت.

يكون التفويتُ علة الإضرار، والإضرارُ لم يوجد لوجودِ مانع مَنَع من كونه إضرارًا، والأمر كذلك، فإن التفويت إنما يوجب الإضرار إذا لم يحصل له مطلوب آخر كما تقدم.

الوجه المُوفِي عشرين: أنَّ ما ذكرتَه من الدليل إنْ دلَّ على أنَّ الإيجاب إضرار، لكن مَعَنا ما يدلُّ على أنه ينفع[1]؛ لأنَّ الإيجابَ يبعثُ النفوسَ على الأداء، فيحصل لها الثواب الذي لا يحصل بدون هذا الأداء ــ وهو أمور مطلوبة ــ من تحصين المال، وتزكية النفس، وقضاء حاجة المحاويج، ومعلومٌ أنَّ هذه أمور مطلوبة، والوجوب مُحَصِّل[2] لها، فيكون نفعًا؛ لأنَّ النفعَ دار مع الإعانة على المطلوب وجودًا وعدمًا، وإذا كان نفعًا كان واجبَ الحصول، لقوله ﷺ: «**من ٱستَطاع أن ينفعَ أخاه فَلْيَفْعَل**» حديث صحيح[3]، والنبيّ يمكنه نفع المتمَوِّل بإنبائه[4] بالوجوب، فيكون مأمورًا بهذا النفع.

وقوله[5]: (**ولئن قال: المفوت فعل العبد، وهو أداء الواجب أو تركه، فنقول: هذا لا ينفكُّ عن ذلك، فيكون جهةً فيه، ولا يكون مانعًا**).

حاصله: أن المفوِّت للمطلوب إنما هو فِعْل العبد أو تركه؛ لأنه إن أدَّى الواجبَ فاتت سلامة المال، وإن تركَ أداءَه فاتت سلامةُ النفس، لكن فعله

---

(١) الأصل: «يقع» والصواب ما أثبت بدليل ما بعده.

(٢) الأصل: «يحصل» وما أثبته هو المناسب للسياق.

(٣) أخرجه مسلم رقم (٢١٩٩) من حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) غير واضحة، وهذا ما استظهرتُه.

(٥) «الفصول»: (ق/ ١٠ب).

إنما صار مفوّتًا بإيجاب[1] الأداء، إذ لولا الإيجاب [ق٢٨٩] لما كان الفعلُ مفوَّتًا؛ لأنه على هذا التقدير يمكنه التركُ من غير تفويتِ سلامةِ النفس؛ ولأن فعله لا ينفكُّ عن إيجاب الشرع، ففعله ملزوم للإيجاب، فيكون الإيجاب جهة فيه، فلا يكون مانعًا من إضافةِ التفويتِ إلى الإيجاب؛ لأنَّ معنى الإضافة إليه: أنه[2] إذا وُجِد حَصَل التفويت لا محالة، سواءٌ حصل من ذاته، أو من شيءٍ من لوازمه، ومعلوم أن التفويت يحصل من بعض لوازم الإيجاب، وهو فعل العبد أو تركه، ولهذا كانت إضافة الحكم إلى السبب لا تقدح في إضافته إلى سبب السبب، أو إلى حكمة السبب، أو إلى حكمة الحكمة؛ لأن السبب ملزومٌ لسببه، فإضافته إلى الملزوم لا يقدح في إضافته إلى اللازم، وكذلك حكمة الحكمة ملزومة للحكمة، فإضافته إلى الملزوم لا يقدح في إضافته إلى اللازم؛ لأنه إذا تحقَّق الملزوم تحقق اللازم، فإذا تحقَّقَ السَّببُ تحقَّقَ سببُه، وإذا تحقَّقَت الحكمةُ تحقَّقَت حكمةُ الحكمة.

قوله[3]: (**ولئن قال: لا نُسَلِّم بأن المجموع مطلوب وكيف**[4] **والعاقل يسعى في إبطاله؟ فنقول: هذا مُعَارَض بمثله**).

يقول: كما أن العاقلَ يسعى في إبطال هاتين السلامتين فهو يسعى في تحصيلهما، فيبقى ما ذكرناه من الدليل على كونه إضرارًا سالمًا عن المعارض.

---

(١) الأصل: «بالإيجاب».

(٢) الأصل: «لأنه».

(٣) «الفصول»: (ق/ ١٠ب).

(٤) «الفصول»: «وكيف هو».

وحاصله: أن الإنسان قد يسعى في إزالة ملكه وفي تعريض نفسه للعقاب، فلا تكون سلامته عن ذلك مطلوبًا له؛ لأن المطلوب لا يبطُل ويعدم ويزال. فقال: هذا متعارض بأنه سعى في إيجاد هذه السلامة، والسعيُ لا يكون لتحصيل شيءٍ إلا وهو مطلوب؛ لأنَّ ما لا يُطْلَب لا يُسْعَى في إيجاده، لكن يمكن أن يُقال: المستدلُّ لم يُقِم دليلًا على أن المجموع مطلوب، فإذا أقام السائلُ دليلًا على كونه غير مطلوب، وعارَضه المستدلُّ بما يدلُّ على كونه مطلوبًا، بقيت دعوى كونه مطلوبًا ليس عليها [دليل] سليمٌ عن المعارضة، فلا تكون مقبولة، وهذا ظاهر.

قوله[1]: (**ولئن منع كونه إضرارًا في الإسلام. فنقول: الإضرار في أحكام الإسلام مُجْمَلٌ بطريق حذفِ المضاف، وإقامة المضاف إليه مُقامه، وقد تحقَّق في واحدٍ منها فتحقَّق فيها**).

أما مَنْع السائل كون الإيجاب إضرارًا في [ق٢٩٠] الإسلام فَمَنْعٌ مُوَجَّه، فإن الإسلام هو: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت. وهذه الأمور لا إضرار فيها.

وأيضًا: فإن الإسلام هو الدين الذي يفعله العباد، والإيجاب ليس هو في أفعال العباد.

فإن قيل: هو متعلِّق بالأفعال، فيصح أن يُقال: هو فيها، ويدلُّ عليه أنه يصح أن يُقال: الإسلام فيه إيجاب وتحريم، وأمر ونهي.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠ب).

قيل: هذا خلاف مدلول اللفظ، لكن يمكن أن يُجاب عنه بأن الإيجاب يقتضي الوجوب، والوجوب ثابت للأفعال، فيكون[1] الوجوب ضررًا في الأفعال، فيكون الإيجاب إضرارًا في الأفعال، فيكون إضرارًا[2] في الإسلام.

ويُمكن أن يجُابَ عنه: بأن الإسلام قد يُعنى به نفس الأحكام الشرعية، لِمَا بينهما من التلازم، أو بطريقِ حَذْف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامه كما ذكره المُصنِّف، فيكون تقديره: لا إضرار في أحكام الإسلام. وإيجابُ الزكاةِ إضرار، فلو تحقَّق الإضرارُ في واحدٍ من أحكام الإسلام، وهو الإيجاب= لكان قد تحقَّق في الجملة، فلا يصحُّ أن يُقال: لا إضرار فيها، وهو في واحدٍ منها، لكن يُمْكن أن يُقال على هذا: بأن الأصلَ عدمُ الحَذْف والإضمار، وعدمُ التجوُّز وإطلاق أحدِ المتلازمين على الآخر.

ويقال أيضًا: الأحكام يُعنى بها نفس الإيجاب والتحريم مثلًا، ويُعنى بها الوجوب والحرمة.

فإن قلتَ: لا إضرار[3] في الإيجاب والتحريم مثلًا، وقد ادَّعيت أن نفسَ الإيجاب إضرار[4] لم يصح ذلك؛ لأن الظرف غير المظروف، فأحد الأمرين لازم، إما أن يكون الإيجابُ ليس إضرارًا، أو يكون الإيجاب إضرارًا، فلا يصح أن يُقال: لا إضرار في الإيجاب، كما لا يقال: لا إضرار

(١) تكررت في الأصل.
(٢) كذا في الأصل، والوجه: «إضرارٌ».
(٣) الأصل: «ضرار».
(٤) الإصل: «إضرارًا».

في الإضرار.

وإن عُنِي بالأحكام ما هو ثابت للأفعال من الوجوب والحرمة، فيكون التقدير: لا إضرار فيما[1] هو ثابتٌ للأفعال من أحكام الإسلام، وحينئذٍ يكون نفيًا للإضرار عن الأفعال؛ لأن نفيه عن صفاتها نفيٌ له عنها بطريق اللزوم، وحينئذ فلا يحتاج إلى إضمار «الأحكام»؛ لأن نفي الإضرار عن الأحكام مُسْتلزمٌ نفيَ الإضرارِ عن الأفعال، فيكون نفي الإضرار عن الأفعال مع كونه سليمًا عن الإضمار أعم معنًى، فيكون أولى، فلا حاجة إلى التعسُّف.



(١) الأصل: «فما».

(فصلٌ في الأثر)(١)

اعلم ـ أصلحك الله ـ أن الأثر في اصطلاح فقهاء الخراسانيين يُعنى به قولُ الصحابة، ويسمون قولَ النبيِّ ﷺ خبرًا(٢)، وأما اصطلاح سائر الفقهاء وعامة المحدِّثين فإن الأثرَ عندهم كلُّ ما أُثِر عن النبي ﷺ وعن أصحابه، وربما أدخلوا فيه ما أُثِر عن التابعين وغيرهم من السَّلَف(٣)، واللغةُ تساعد هذا الاصطلاح، كقول عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: «ما حلفتُ بها ذاكرًا ولا آثرًا»(٤)، أي: ذاكرًا عن نفسي، ولا آثرًا عن غيري، ومنه قولُه تعالى: ﴿ٱئْتُونِي بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ﴾ [الأحقاف: ٤]، قالوا: هو الرواية والاستناد والكتابة عمَّن مضى ممن يُقْبَل قولُه(٥)، وهم الأنبياء عليهم السلام، ويقولون: فلانٌ يأثر هذا الحديث، أي: يرويه ويسنده إلى غيره، والمقصودُ هنا قول الصحابة.

وجملةُ ذلك(٦): أن الصحابيَّ إذا قال قولًا فإما أن يخالفه صحابيٌّ أو لا يخالفه، فإن خالفَه صحابيٌّ آخر لم يكن قولُ أحدِهما بمجرَّدِه حجةً، بل يجب الرجوعُ إلى دلالات الكتابِ والسُّنة، إلَّا على قولِ بعضهم من ترجيح

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠). وانظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ١٠٠أ- ١٠٠ب)، و«شرح السمرقندي»: (٧٨أ- ٧٨ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٩٢أ- ٩٢ب).

(٢) انظر: «علوم الحديث»: (ص٤٦) لابن الصلاح.

(٣) انظر: «فتح المغيث»: (١/ ١٢٣- ١٢٥).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٦٦٤٧)، ومسلم رقم (١٦٤٦).

(٥) انظر «الدر المنثور»: (٦/ ٤) فقد ذكر نحوه عن جماعاتٍ من السلف.

(٦) هذا البحث نقله الإمام ابن القيم في «إعلام الموقعين»: (٥/ ٥٤٦- ٥٨١، ٦/ ٥- ٤٠) مفرَّقًا دون عزو. وقد أشرنا إلى ذلك في أماكنه، واستفدنا منه في تقويم النص.

قول الخلفاء أو الشيخين، وليس هذا موضعَ استقصاءِ ذلك.

وإن لم يخالفه صحابيٌّ آخر، فإن اشتهر قوله في الصحابة، ولم يخالفوه، فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء أنه يكون إجماعًا، ومنهم من قال: لا يكون إجماعًا، بل يكون حجةً، وقال طوائف من المتكلمين وبعض الفقهاء: لا يكون حجةً ولا إجماعًا، وليس هذا موضعَ الكلام في ذلك؛ لأنه ليس هو مقصود الفصل.

وإن لم يشتهر قولُه أو لم يُعْلَم أنه اشتهر؛ فهنا اختلف الناسُ، فالظاهر من مذاهب فقهاء السلف أنه حجة، وذلك ظاهر في فتاويهم وأحكامهم، وهو قول جماهير الأئمة المتبوعين؛ قولُ أكثر الحنفية، مثل محمد بن الحسن وغيره، ويُروى عن أبي حنيفة نفسه، وهو مذهب مالك وأصحابِه، وإسحاق بن راهويه، وأبي عُبيد، وخلائقَ من السلف، وهو المشهور عن أحمد بن حنبل وأصحابه، وهو أَحَدُ قولي الشافعي، ويقال: إنه القول القديم، وفي ذلك نظر؛ لأن في كتابه الجديد ما يدلُّ على أنه احتج به، لكن أكثر ما يحتج في الجديد بأقوال الصحابة يعضده بضروبٍ من الأَقْيسة(١).

وقد روى الربيعُ عنه أنه قال: «المُحْدَثات من الأمور ضربان:

أحدهما: ما أُحْدِث يخالف كتابًا أو سُنة أو إجماعًا أو أثرًا، فهذه البدعة

---

(١) انظر لمسألة قول الصحابي والأقوال فيها: «العدة»: (٤/ ١١٧٨- ١١٩٧)، و«قواطع الأدلة»: (٣/ ٢٧١- ٢٩٥)، و«المسوَّدَة» (ص٣٣٥- ٣٣٧)، و«إعلام الموقعين»: (٥/ ٥٤٦- ٥٨١ و٦/ ٥- ٤٠)، وأفردها العلائي ببحث مستقل سماه «إجمال الإصابة في أقوال الصحابة».

الضلالة»[1]. والربيعُ إنما أخذَ عنه بمصر [ق٢٩٢] وقد جعل مخالفةَ الأثر الذي ليس بإجماع ضلالة.

قال بعضُ علماء المالكية: أهلُ الأعصار مجمعون على الاحتجاج بما هذا سبيلُه، وذلك مشهور في رواياتهم وكتبهم واستدلالاتهم على أحكام الحوادث.

وذهب بعضُ الحنفيَّة وبعضُ الحنبليَّة وطوائفُ من الشافعية إلى أنه ليس بحجة، وهو أحد القولَين عن الشافعي وأحمد، وهو قول كثيرٍ من المتكلِّمين أو أكثرهم؛ لأن الصحابيَّ مجتهد من المجتهدين يجوز عليه الخطأ، فلا يجب تقليده، ولا يكون قولُه حجة كسائر المجتهدين؛ ولأن الأدلَّة الدالَّة على إبطال التقليد تعمُّ تقليدَ الصحابة ومن دونهم؛ ولأن التابعيَّ إذا أدرك عصر الصحابة اعْتُدَّ بخلافه عند أكثر الناس، فكيف يكون قول الواحد منهم حجةً عليه؛ ولأنَّ الأدلة قد انحصرت في الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب، وقولُه ليس واحدًا منها؛ ولأن امتيازَه بكونه أفضل أو أعلم أو أتقى ونحو ذلك، لا يوجِبُ وجوبَ اتباعه على مجتهدٍ آخر، كعلماء التابعين بالنسبة إلى من بعدهم.

واختلفوا ـ أيضًا ـ فيما إذا قال قولًا لا[2] يخالفُ القياسَ هل يُحمل على أنه قاله توقيفًا، وذهب أكثرُ الشافعية وطوائفُ من الحنبلية إلى أنه لا يجب اعتقادُ كونه قاله توقيفًا، والغرضُ الآن بيان قوله المجرَّد، هل هو حُجة أم لا؟

---

(١) أخرجه البيهقي في «المدخل إلى السنن» (ص٢٠٦).

(٢) كذا، والظاهر أن «لا» مقحمة، والسياق يدلّ أن المقصود إذا قال قولًا يخالف القياس، وانظر (ص٥٥٦).

والدليلُ على وجوب اتِّباعه وجوه:

أحدها[1]: ما احتجَّ به مالك، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

فوجه الليل: أنَّ الله أثنى على من اتبعهم، فإذا قالوا قولًا فاتَّبعهم عليه مُتَّبِعٌ قَبْل أن يعرف صحَّته فهو متَّبعٌ لهم، فيجب أن يكون محمودًا على ذلك وأن يستحق الرضوان، ولو كان اتباعهم تقليدًا محضًا كتقليد بعض المفتين، لم يستحق من اتَّبَعهم الرضوان إلا أن يكون عاميًّا، فأما العلماء المجتهدون فلا يجوز لهم اتباعهم.

فإن قيل: اتِّباعهم هو أن يقول ما قالوا بالدليل، وهو سلوكُ سبيل الاجتهاد؛ لأنهم إنما قالوا بالاجتهاد. والدليل عليه قولُه: ﴿بِإِحْسَٰنٍ﴾، ومن قلَّدهم لم يتَّبِعْهم بإحسان؛ لأنَّه لو كان مطلق الاتباع محمودًا، لم [ق٢٩٣] يُفرق بين الاتباع بإحسان أو بإساءة.

وأيضًا: فيجوز أن يُراد به اتباعهم في أصل الدين، وقوله: ﴿بِإِحْسَٰنٍ﴾ أي: بالتزام الفرائض واجتناب المحارم، ويكون المقصود أن السابقين قد وَجَب لهم الرضوان وإن أساءوا؛ لقوله: «**وما يُدريْكَ أنَّ الله قد اطَّلَع على أهل بدرٍ فقال: اعمَلوا ما شِئتُم فقد غَفَرتُ لكم**»[2].

---

(١) قارن بـ«إعلام الموقعين»: (٥/ ٥٥٦). وسيأتي الوجه الثاني (ص٥٤١).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٠٠٧)، ومسلم رقم (٢٤٩٤) من حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

والثناءُ على من اتَّبَعَهم لا يقتضي وجوبَه، إنما يدلُّ على جواز تقليدهم، وذلك دليلٌ على جواز تقليد العالم، كما هو مذهبُ طوائف من الحنفية والمالكية، أو تقليد الأعلم(١). أما الدليل على وجوبِ اتِّباعِهم فليس في الآية ما يقتضيه.

قلنا: الاتِّباع لا يستلزمُ الاجتهاد، لوجوه:

أحدها: أن الاتباع في القرآن مثل قوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقوله: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، ونحو ذلك= لا يتوقَّف [على](٢) الاستدلال على صحة القول مع الاستغناء عن القائل.

الثاني: أنه لو كان المراد اتِّباعهم في الاستدلال والاجتهاد، لم يكن فرقٌ بين السابقين وبين جميع الخلائق؛ لأن اتِّباع موجبِ الدليل يجبُ أن يُتَّبَعَ فيه كلُّ أحد، حتى الكافر لو قال قولًا بدليل صحيح وجبَ موافقته فيه.

الثالث: أنه إما تجوز مخالفتهم في قولهم بعد الاستدلال، أو لا تجوز، فإن لم تجُز فهو المطلوب، وإن جازت(٣) مخالفتهم، فقد خُولِفوا في خصوص الحكم، واتُّبِعُوا في جنس الاستدلال، فليسَ جَعْل من فَعَل ذلك مُتَّبعًا لموافقتهم في الاستدلال بأولى من جعْلِه مخالفًا لمخالفته في عَيْن الحكم.

(١) علق ابن القيم هنا: «كقول طائفةٍ أخرى»، انظر «الإعلام»: (٥/ ٥٥٨).
(٢) من «الإعلام». وبه تصح العبارة لأن «لا يتوقف» خبر «أن الاتباع».
(٣) الأصل: «صارت»! والتصويب من «الإعلام»، ويدل عليه السياق.

الرابع: أن من خالفهم في الحكم الذي أَفْتَوا به، لا يكون متبعًا لهم أصلًا، بدليل أنَّ من خالف مجتهدًا من المجتهدين في مسألة بعد اجتهاده لا يصحُّ أن يقال: اتبعتُه[1]، وإن قيل فلا بدَّ من تقييده بأن يُقال: اتبعتُه في الاستدلال والاجتهاد.

الخامس: أن الاتِّباع افتعالٌ من التَّبَع[2]، وكون الإنسان تابعًا لغيره نوعُ افتقارٍ إليه و[3] مَشْيٍ خَلْفَه. وكلُّ واحدٍ من المجتهدين المستدلِّين ليس تبعًا للآخر، ولا مفتقرًا إليه بمجرَّد ذلك، حتى يستَشْعِر موافقتَه والانقيادَ له، ولهذا لا يصح أن يُقال لمن وافقَ رجلًا في اجتهاده أو تبع[4] فتواه اتفاقًا: إنه مُتَّبِع له.

السادس: أن الآية قصد بها مدح السابقين والثناء عليهم، وبيان استحقاقهم أن يكونوا أئمة متبوعين، وبتقدير أن لا يكون قولهم [ق٢٩٤] موجبًا للموافقة، ولا مانعًا من المخالفة ـ بل إنما يتبع القياس مثلًا ـ لا يكون لهم هذا المنصب، ولا يستحقون هذا المدح والثناء.

السابع: أن من خالفهم في خصوص حكمٍ، فلم يتَّبعهم في ذلك الحكم ولا فيما استدلُّوا به على ذلك الحكم، فلا يكون متبعًا لهم لمشاركتهم في صفة عامة، وهي مُطْلَق الاستدلال والاجتهاد، لاسيَّما وتلك الصِّفة العامة لا اختصاص لها به، لأن ما ينفي الاتباع أخص مما يثبته، وإذا وُجِد الفارقُ الأخصُّ والجامعُ الأعمُّ ـ وكلاهما مؤثِّر ـ كان التفريق رعايةً للفارق أولى

---

(١) «الإعلام»: «اتبعه» وكذا ما بعدها.

(٢) «الإعلام»: «اتبع».

(٣) تحتمل: «أو».

(٤) غير واضحة، ولعلها ما أثبت أو بمعناه.

من الجمع رعايةً للجامع.

وأما قوله: ﴿بِإِحْسَٰنٍ﴾ فليس المراد به أن يجتهد، وافق أو خالف؛ لأنه إذا خالف لم يتَّبِعْهم فضلًا عن أن يكون بإحسان؛ ولأن مطلق الاجتهاد ليس فيه اتباع لهم، لكن الاتباع لهم اسم يدْخُل فيه كلُّ من وافقهم في الاعتقاد والقول، فلا بدَّ مع ذلك أن يكون المتَّبع محسنًا بأداء الفرائض واجتناب المحارم، لئلَّا يقعَ الاغترارُ بمجرَّد الموافقة قولًا.

وأيضًا: فلا بدَّ من أن يحسن المتبع لهم القولَ فيهم، ولا يقدح فيهم، اشترطَ الله ذلك لعلمه بأن سيكون أقوام ينالون منهم، وهذا مثل قوله بعد أن ذكر المهاجرين والأنصار: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الحشر: ١٠].

وأما تخصيصُ اتِّباعهم بأصول الدين؛ فلا يصح لأن[1] الاتباع عام، ولأن من اتبعهم في أصول الدين فقط لو كان متبعًا لهم على الإطلاق لكنَّا متَّبعين للمؤمنين من أهل الكتابَين، ولم يفرِّق بين اتباع السابقين من هذه الأمة وغيرها.

وأيضًا: فإنه إذا قيل: «فلانٌ يتبع فلانًا، واتبعَ فلانًا، وأنا مُتَّبعُ فلانٍ» ولم يُقَيِّد ذلك بقرينةٍ لفظه ولا حالِه[2]، فإنه يقتضي اتباعه في كلِّ الأمور التي يتأتَّى فيها الاتباع؛ لأنَّ من اتبعه في حالٍ وخالفه في حالٍ أُخرى لم يكن

(١) الأصل: «أن» والإصلاح من «الإعلام»: (٥/ ٥٦٠).
(٢) كذا في الأصل وهو مستقيم، وفي «الإعلام»: «لفظية ولا حاليَّة».

وصفُه بأنه متَّبع بأولى من وصفه بأنه مخالف؛ ولأنَّ الرضوان حكم معلَّق باتباعهم فيكون الاتباع سببًا له؛ لأنَّ الحكمَ المعلَّق بما هو مُشْتَقٌّ يقتضي أنَّ ما منه الاشتقاقُ سبب[1]، وإن[2] كان اتباعُهُم سببًا للرضوان اقتضى الحكمَ في جميع موارده؛ إذ لا اختصاص للاتباع بحال دون حال؛ ولأنَّ الاتباع يُؤْذِن بكون الإنسان تبعًا لغيره وفرعًا عليه، وأُصول الدين ليست كذلك، ولأنَّ الآيَة تضمَّنت الثناءَ عليهم وجَعْلهم أئمة لمن بعدهم، فلو لم يُفد إلا اتِّباعهم في أصول الدين والشرائع لم يكونوا أئمة في ذلك؛ لأنَّ ذلك معلوم مع قطع النظر عن اتباعهم.

وأما قوله[3]: الثناء على [ق٢٩٥] من اتبعهم كلهم.

فنقول: الآية اقتضت الثناء كلَّه على من اتبع كلَّ واحدٍ واحدٍ منهم، كما أن قوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ﴾، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ﴾ يقتضي حصول الرضوان لكلِّ واحدٍ واحدٍ من السابقين والذين اتبعوهم في قوله: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [التوبة: ١٠٠] فكذلك في قوله: ﴿ٱتَّبَعُوهُم﴾؛ لأنَّ حُكم الاتباع عُلِّق عليهم في هذه الآية، فقد تناولهم مجموعِيْن ومُنفَرِدِين.

وأيضًا: فإن الأصل في الأحكام المعلَّقة بأسماء عامة ثبوتُها لكلِّ فردٍ فردٍ من تلك المُسَمَّيات، كقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿لَقَدْ

(١) الأصل: «سببًا»!

(٢) كذا بالأصل، و«الإعلام»: «وإذا»، وهي أحسن.

(٣) أي قول صاحب الاعتراض المتقدم. انظر (ص٥٣٢).

﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨]، وقوله: ﴿وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩].

وأيضًا: فإن الأحكام المعلَّقة على المجموع يؤتى(١) فيها باسم يتناول المجموع دون الأفراد، كقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] فإن لفظ «الأمة» ولفظ «سبيل المؤمنين» لا يمكن توزيعه على أفراد الأمة وأفراد المؤمنين، بخلاف لفظ «السابقين»، فإنه يتناول كلَّ فردٍ فردٍ من السابقين.

وأيضًا: فالآية تَعُم اتباعهم مجموعين ومنفردين في كل ممكن(٢)، فمن اتبع جماعتَهم إذا اجتمعوا أو اتبع آحادهم فيما وجده عنه مما لم يخالفه فيه غيره منهم، فقد صَدَق عليه أنه اتَّبع السابقين. أما من خالف بعضَ السابقين، فلا يصح أن يقال: «اتبع السابقين» لوجود مخالفته لبعضهم، لاسيما إذا خالف هذا مرَّة وهذا مرَّة وهذا مرَّة(٣)، وبهذا يظهر الجوابُ عن اتباعهم إذا اختلفوا، فإنَّ اتباعهم هناك قبول(٤) بعض تلك الأقوال باجتهاد واستدلال، إذ هم مجمعون على تسويغ كلِّ واحدٍ من الأقوال لمن(٥) أدى اجتهاده إليه،

---

(١) رسمها في الأصل: «يوقى»!.

(٢) الأصل: «مؤمن»! والإصلاح من «الإعلام»: (٥/ ٥٦٢).

(٣) كذا في الأصل تكررت ثلاث مرات، وفي «الإعلام» مرتين.

(٤) الأصل: «قول»! والإصلاح من «الإعلام».

(٥) الأصل: «بمن» والمثبت من «الإعلام».

فقد حصل اتباعهم أيضًا.

أما إذا قال الرجل قولًا، ولم يخالفه غيره، فلم يُعْلَم أنَّ السابقين سوَّغوا خلافَ ذلك القول.

وأيضًا: فالآيةُ تقتضي اتباعهم مطلقًا، فلو فرضنا أنَّ الطالب(١) عَثَر على نصٍّ يخالف قولَ الواحد منهم، فقد علمنا أنه لو ظفر بذلك النص لم يعدل عنه. أما إذا رأينا رأيًا فقد يجوز أن يخالف ذلك الرأي، والمعترض من هذا الوجه إبقاء الاتِّباع على عمومه.

وأيضًا: فلو لم يكن اتباعهم إلا فيما اجتمعوا عليه كلُّهم، لم يحصل اتِّباعُهم إلا فيما قد عُلِم أنه من دين الإسلام بالاضطرار؛ لأن السابقين الأوَّلين خَلْقٌ عظيم، ولم يُعْلَم أنهم اجتمعوا إلا على ذلك، فيكون هذا الوجه هو الذي قبله، وقد تقدم بطلانه؛ إذ الاتباع في ذلك غير مؤثِّر.

وأيضًا: فجميع السابقين قد مات منهم أُناس في حياة رسول الله ﷺ، [وحينئذٍ فلا يحتاج في ذلك الوقت إلى اتباعهم للاستغناء عنه بقول رسول الله ﷺ](٢)، ثم لو فرضنا أحدًا يتبعهم إذ ذاك لكان من السابقين، فحاصله: أن التابعين لا يمكنهم [ق٢٩٦] اتباع جميع السابقين.

وأيضًا: فإن معرفةَ جميع السابقين كالمتعذِّر، فكيف [يُتَّبع] كلهم في شيءٍ لا يكادُ يُعْلَم؟!

وأيضًا: فإنهم إنما استحقوا منصب الإمامة والاقتداء بكونهم هم

(١) الأصل: «الطلب»!

(٢) ما بين المعكوفين مستدرك من «الإعلام»: (٥/ ٥٦٣) والسياقُ يقتضيه.

السابقين، وهذه صفة موجودة في كلِّ واحدٍ منهم، فوجبَ أن يكون كلُّ منهم[1] إمامًا للمتقين كما استوجبَ الرضوان والجنة.

وأما قوله[2]: ليس فيها ما يوجب اتباعهم.

فنقول: الآيةُ تقتضي الرضوان عمن اتبعهم بإحسان، وقد قام الدليلُ على أن القول في الدين بغير علم حرام، فلا يكون اتباعهم قولًا بغير علم، بل قول بعلم، وهو المقصود، وحينئذٍ فسواء سُمِّي تقليدًا أو اجتهادًا.

وأيضًا: فإن كان تقليدُ العالمِ العالمَ حرامًا ـ كما هو قول الشافعية والحنبلية ـ فاتباعهم ليس بتقليد؛ لأنه مَرْضيّ، وإن كان تقليده جائزًا، أو كان تقليدُهم مستثنًى من التقليد المحرَّم، فلم يَقُل أحد: إن تقليد العلماء من موجباتِ الرضوان، فعُلِمَ أن تقليدهم خارج عن هذا؛ لأن تقليدَ العالم وإن كان جائزًا فتركُه إلى قول غيره أو إلى اجتهادٍ جائزٌ أيضًا بالاتفاق، والشيء المباح لا يستحق به الرضوان.

وأيضًا: فإن رضوانَ الله غايةُ المطالب لا تُنال إلا بأفضل الأعمال، ومعلومٌ أن التقليد الذي يجوز خلافه ليس بأفضل الأعمال، بل الاجتهاد[3] أفضل منه، فَعُلِم أن اتباعهم هو أفضل ما يكون في مسألةٍ[4] اختلفوا فيها هم ومن بعدهم[5]، ورُجحانُ أحدِ القولين يوجب اتباعه، لأن مسائل الاجتهاد

(١) في الأصل: «كلامهم»!

(٢) انظر ما تقدم (ص٥٣٣).

(٣) الأصل: «اجتهاد» والمثبت من «الإعلام».

(٤) الأصل: «مثاله»!

(٥) في «الإعلام» بعده: «وأنَّ اتباعهم دون من بعدهم هو الموجب لرضوان الله».

لا يتخيَّر الرجلُ فيها بين قولين.

وأيضًا: فإنَّ الله أثنى على الذين اتبعوهم بإحسان، والتقليد وظيفة العامة، فأما العلماء فإما أن يكون مباحًا لهم أو محرمًا، إذ الاجتهاد أفضل منه لهم بغير خلاف، أو هو واجب عليهم، فلو أُرِيْد باتباعهم التقليد الذي يجوز خلافه لكان للعامة في ذلك النصيب الأوفى، وكان حظُّ علماء الأُمة من هذه الآية أبخس الحظوظ، ومعلومٌ أنَّ هذا فاسد.

وأيضًا: فالرضوان عليهم وعلى [من] اتبعهم دليلٌ على أن اتباعهم صواب ليس بخطأ؛ لأنه لو كان خطأً لكان غاية صاحبه أن يُعْفَى له عنه، فإن المخطئ إلى أن يُعفى عنه أقربُ منه إلى أن يُرْضى عنه، وإذا كان صوابًا وَجَبَ اتباعُه؛ لأنَّ خلافَ الصواب خطأ، والخطأ يحْرُم اتباعه إذا عُلِم أنه خطأ، وقد عُلِم أنه خطأ بكون الصواب خلافه.

وأيضًا: فإن كان اتباعهم يوجب(١) الرضوان لم يكن ترك اتباعهم يوجب الرضوان؛ لأن الجزاء لا يقتضيه وجود الشيء وعدمه؛ لأنه يبقى عديم الأثر في ذلك الجزاء، وإذا كان في المسألة قولان، أحدُهما يوجبُ الرضوان والآخر لا يوجبه= كان [ق٢٩٧] الحقُّ هو ما يوجِبُه، وهو المطلوب.

وأيضًا: فإنَّ طلب رضوان الله واجب؛ لأنه إذا لم يوجد رضوانه فإما سخطه، أو عفوه، والعفو إنما يكون مع انعقاد سبب الخطيئة، وذلك لا يُباح مباشرتُه إلا بالنصِّ، وإذا كان رضوانه إنما هو في اتِّباعهم، واتباع رضوانه

(١) «الإعلام»: «موجب» في الموضعين.

واجب= كان اتباعهم واجبًا.

وأيضًا: فإنه إنما أثنى على المتَّبع بالرضوان، ولم يصرَّح بالوجوب؛ لأن إيجاب الاتباع يدخل فيه الاتباع في الأفعال، ويقتضي تحريمَ مخالفتهم مطلقًا، فيقتضي ذمَّ المخطئ، وليس كذلك.

أما الأقوال؛ فلا وجهَ لمخالفتهم فيها بعد ما ثبت أن فيها رِضا الله.

[وأيضًا: فإنَّ القول إذا ثَبَت أن فيه رضا الله، لم يكن رضا الله][(١)] في ضده، بخلاف الأفعال، فقد يكون رِضَا الله في الأفعال المختلفة، وفي الفعل والترك بحسب قصدَيْن وحالَيْن.

أما الاعتقادات والأقوال فليست كذلك، فإذا ثبت أنَّ في قولهم رضوان الله لم يكن الحقُّ والصواب إلا هو، فوجب اتباعُه.

فإن قيل: السابقون هم الذين صلوا القبلتين، أو هم أهل بيعة الرضوان ومن قبلهم، فما الدليل على اتباع من أسلم بعد ذلك؟

قيل: إذا ثبت وجوبُ اتباع أهل بيعة الرَّضوان، فهو أكبر المقصود، على أنه لا قائل بالفرق، وكلُّ الصحابة سابق بالنسبة إلى من بعدهم.

الوجه الثاني[(٢)]: قوله: ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسۡـَٔلُكُمۡ أَجۡرٗا وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴾ [يس: ٢١] هذا قصَّه الله عن صاحب (يس) على سبيل الرِّضا بهذه المقالة والثناء على قائلها، والإقرار له عليها، وكلُّ واحدٍ من الصحابة لم يسألنا أجرًا

(١) ما بين المعكوفين مستدرك من «الإعلام»: (٥/ ٥٦٥) والسياق يقتضيه.

(٢) من الأدلة على وجوب اتباع قول الصحابة، وقد تقدم الوجه الأول (ص٥٣٢).

وهم مهتدون، بدليل خطابًا لهم: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، و«لعلَّ» من الله واجب.

وقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا ...﴾ إلى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى ...﴾(١) [محمد: ١٦-١٧]. وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] وكلٌّ منهم قاتل في سبيل الله وجاهد إما بيده أو بلسانه، فيكون الله قد هداهم، ومن هداه الله فهو مهتد، فيجبُ اتباعه بالآية.

الوجه الثالث: قوله سبحانه: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥]، وكلٌّ من الصحابة مُنِيْب، فيجبُ اتباعُ سبيلِه، وأقوالُه واعتقاداتُه من أكبر سبيله، والدليل على أنهم منيبون: أن الله قد هداهم، وقد قال: ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

الوجه الرابع: قوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨] أخبر أن من اتبع الرسولَ يدعو إلى الله على بصيرة، ومن دعا إلى الله على بصيرة وجبَ اتِّباعُه. كقوله فيما حكاه عن الجنِّ ورضيَه: ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾ [الأحقاف: ٣١]، ولأن من دعا إلى الله على بصيرة فقد دعا إلى الحقِّ عالمًا به، والدعاءُ إلى أحكام الله دعاء إلى الله

---

(١) زاد بعدها في «الإعلام»: (٥/ ٥٦٦): «وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٤﴾﴾».

[ق٢٩٨]؛ لأنه دعاء إلى طاعته فيما أَمَرَ ونهى وأذِن، والصحابةُ قد اتبعوا الرسول ﷺ، فيجب إجابتهم إذا دَعَوا إلى الله.

الوجه الخامس: قوله: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩] قال [ابن عباس][(١)]: هم أصحاب محمد، والدليل عليه قوله: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، وحقيقة الاصطفاء: افتعال من التصفية، فيكون قد صفَّاهم من الأكدار، والخطأ من الأكدار، فيكونون مُصَفَّيْنَ منه. ولا ينتقض هذا بما إذا اختلفوا؛ لأن الحقّ لم يَعْدُهم، فلا يكون قول بعضِهم كدرًا؛ لأن مخالفة الكدر وبيانه يزيل كونه كدرًا، بخلاف ما إذا قال بعضُهم قولًا ولم يخالف فيه، فإنه لو كان قولًا باطلًا [و] لم يردّه راد، فلا معنى للكدر إلا هذا[(٢)]، وهذا لأنَّ خلاف بعضهم لبعض بمنزلةِ معاتبة النبيِّ ﷺ في بعضِ أموره، فإنها لا تخرجه عن حقيقةِ الاصطفاء، فإذا لم ينه[(٣)] لم يكن كدرًا.

الوجه السادس: أن الله شهد لهم بأنهم أُوتوا العلم بقوله: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٦]، وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا﴾ [محمد: ١٦]، وقوله: ﴿يَرْفَعِ

---

(١) ما بين المعكوفين بياض بالأصل، والمثبت من «الإعلام»: (٥/ ٥٦٨)، وتفسير ابن جرير: (١٨/ ٩٨)، وابن أبي حاتم: (٩/ ٢٩٠٦)، وأخرجه عبد ابن حميد وابن المنذر وغيرهم كما في «الدر المنثور»: (٥/ ٢١١). ورُوِي نحوه أيضًا عن سفيان الثوري أخرجه عنه عبد بن حميد وابن جرير.

(٢) العبارة في «الإعلام»: «لكان حقيقة الكدر»، وما بين المعكوفين منه.

(٣) كلمة لم تتبيَّن ولعلها ما أثبت. والجملة الأخيرة ليست في «الإعلام».

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، واللام في «العلم» ليست للاستغراق، وإنما هي ـ والله أعلم ـ للعهد، أي: العلم الذي بعثَ اللهُ به نبيَّه، وإذا كانوا قد أوتوا العلم الديني كان اتباعهم واجبًا، لأن المقصود إنما هو معرفة علم الدين.

وقد قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] ومنهم العلماءُ والفقهاء.

الوجه السابع: قوله سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، شهد لهم القرآن بأنهم يأمرون بكلِّ معروفٍ وينهون عن كلِّ منكر، فلو كانت الحادثة في زمانهم لم يُفْتِ فيها إلا من أخطأ منهم= لم يكن أحدٌ منهم قد أمر فيها بمعروفٍ ولا نهى فيها عن المنكر، فإن الصواب معروف بلا شك، والخطأ منكر من بعض الوجوه، ولولا ذلك لما صحَّ التمسُّك بهذه الآية على كون الإجماع حجة، وإذا كان هذا باطلًا عُلِم أنَّ خطأً من تكلَّم منهم في العلم إذا لم يخالفه غيره ممتنع، وذلك يقتضي أن قولَه حجةٌ.

الوجه الثامن(١): ما خرَّجوه في الصحاح عن النبي ﷺ من وجوه أنه قال: «**خيرُ القرون القرن الذي بُعِثْتُ فيه، ثم الذين يَلُونهَم، ثم الذين يلونهم**»(٢). أخبر ﷺ أن خير القرون قرنُه مطلقًا، وذلك يقتضي تقدمهم في

(١) أضاف ابن القيم ستة أدلة من القرآن، وهي عنده من الوجه الثامن حتى الثالث عشر (٥/ ٥٦٩ - ٥٧٤)، ثم عاد إلى النقل من هنا، فهذا الوجه هو الرابع عشر عنده.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٦٥١)، ومسلم رقم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين =

كلِّ باب من أبواب الخير، وإلا كانوا خيرًا من بعض الوجوه، فلا [ق٢٩٩] يكونون خير القرون مطلقًا، فلو جاز أن يخطئ الرجل منهم في حكم وسائرُهم لم يفتوا بالصواب، وإنما تنبَّهَ للصواب من بعدهم= لزم أن يكون ذلك القرن خيرًا منهم من ذلك الوجه؛ لأنَّ القرنَ المشتمل على الصواب خيرٌ[1] من القرن المشتمل على الخطأ وأفضل في ذلك الفن.

ثم هذا يتعدد في مسائل عدة؛ لأن من يقول: إن قول الصحابي ليس بحجة، يجوّز أن يكون من بعدهم أصاب في كل مسألة قال فيها الصحابيُّ قولًا ولم يخالفه صحابيٌّ آخر، ومعلومٌ أن هذا يكون في مسائل كثيرة تفوق العدَّ والإحصاء، فكيف يكونون خيرًا ممن بعدهم، وقد امتاز القرنُ الذي بعدَهم بالصواب فيما يفوق العدَّ والإحصاء مما أخطأوا فيه؟! وفضيلةُ العلم ومعرفةُ الصواب أكمل الفضائل وأشرفُها، وهذا ظاهرٌ لمن تأمله، فإنه وصمة على الأمة أيّ وصمة أن يكون الصِّدِّيق أو الفاروق وغيرهما قد أخْبَرَ أنَّ حُكْمَ الله كَيْتَ وكَيْتَ في مسائل كثيرة وأخطأوا في ذلك، ولم يشتمل قرنُهُم على ناطقٍ بالصواب في تلك المسائل، حتى نبغ من بعدهم فعرفوا حكمَ الله وأصابوا الحقَّ عند الله؛ إنَّ هذا مما يُعْلَم قطعًا أنه مُحال على هذه الأمة.

الوجه التاسع[2]: أن السَّلَف أجمعوا على ذلك من الصحابة والتابعين

= رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأخرجاه أيضًا من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «خير الناس قرني...».

(١) الأصل: «خيرًا».

(٢) هذا الوجه حشد فيه المصنِّف طائفة من الآثار السلفية، وقد أخذها تلميذه ابن القيم فجعل من بعضها وجوهًا مستقلّة، وحَشد جملةً منها تحت وجهٍ واحد، انظر «إعلام الموقعين» من الوجه التاسع عشر فما بعده: (٥/ ٥٧٩- ٥٨١ و٦/ ٢٤- ٢٩).

وتابعيهم، وهم القرون الصالحة.

قال عبد الله بن مسعود: «إن الله نظرَ في قلوبِ العبادِ، فوجدَ قلبَ محمدٍ خيرَ قلوبِ العباد، فبعث برسالته. ثم نظر في قلوب العباد بَعْدَ قلبِ محمد فوجدَ قلوبَ أصحابه خير قلوبِ العباد، فاختارهم لصحبة نبيِّه ونُصْرةِ دينه، فما رآه المسلمونَ حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح»(١).

وقال عبد الله بن مسعود: «اتبعوا ولا تَبْتَدِعوا فقد كُفيتم، فإن كلَّ محدثةٍ بدعة، وكلَّ بدعةٍ ضلالة»(٢).

وقال عبد الله بن مسعود أيضًا: «من كان متأسِّيًا فليتأسَّ بأصحاب رسول الله ﷺ، فإنهم كانوا أبَرَّ هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلُّفًا، وأقومها هديًا، وأحسنها حالًا، قومٌ اختارهم الله لصحبةِ نبيهِ ﷺ، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلَهم واتبعوا آثارَهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»(٣).

---

(١) أخرجه الطيالسي في «مسنده» رقم (٢٤٣)، وأحمد: (٦/ ٨٤ رقم ٣٦٠٠)، والطبراني رقم (٨٥٨٢)، والحاكم: (٣/ ٧٨)، وغيرهم بألفاظ متقاربة.
وهذا الأثر صححه الحاكم، ولم يتعقبه الذهبي، وقواه ابن القيم في «الفروسية» (ص٢٣٨). وورد مرفوعًا من حديث أنسٍ أخرجه الخطيب في «تاريخه»: (٤/ ١٦٥)، لكن فيه سليمان بن عَمْرو النخعي اتهمه أحمدُ بوضعِ الحديث.

(٢) أخرجه أحمد في «الزهد» (ص١٦٢)، والدارمي في «السنن»: (١/ ٨٠)، ومحمد بن نصر في «السنة» رقم (٧٩) بإسناد ثابت.

(٣) أخرجه ابن عبد البر في «الجامع» رقم (١٨١٠)، وعزاه ابن القيم لأحمد في «إعلام الموقعين»: (٥/ ٥٧٩).

وعن الحسن نحو من هذا(١).

وقال ابن مسعود أيضًا: «إنَّا نقتدي ولا نبتدي، ونتَّبع ولا نبتدع، ولن نضلَّ ما تمسَّكْنا بالأثر»(٢).

وقال أيضًا: «إيَّاكم والتَّبدُّع، وإياكم والتنَطُّع، وإياكم والتَّعَمُّق، وعليكم بالعتيق»(٣).

وقال أيضًا: «أنا لغير الدَّجَّال أخوف عليكم من الدَّجَّال، أمور تكونن من كبرائكم فأيُّما مُرَيّة أو رُجَيْل أدرك [ق٣٠٠] ذلك الزمان فالسَّمْت الأول، فإنَّا اليومَ على السنة»(٤).

وكان يقول: «إياكم والمُحْدثات، فإنَّ شرَّ الأمور مُحْدثاتُها، وكلُّ بدعةٍ ضلالة»(٥).

وقال: «اتبع ولا تبتدع، فإنك لن تَضِلّ ما أخذتَ بالأثر»(٦).

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في «الجامع» رقم (١٨٠٧).

(٢) رواه اللالكائي رقم (١٠٥، ١٠٦)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ١٤٧).

(٣) أخرجه معمر (الجامع ـ المصنف: ١١/ ٢٥٢)، والدارمي: (١/ ٦٦)، والطبراني رقم (٨٨٤٥) وغيرهم.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة: (٧/ ٢٧١)، والدارمي: (١/ ٨٢)، واللالكائي رقم (١٠٧).

(٥) أخرجه البخاري رقم (٧٢٧٧)، والدارمي: (١/ ٨٠)، والطبراني رقم (٨٥١٨) وغيرهم موقوفًا بنحوه.
ورُوي مرفوعًا أخرجه ابن ماجه رقم (٤٦)، وابن أبي عاصم في «السنة» رقم (٢٥)، وغيرهم.

(٦) أخرجه الدارمي: (١/ ٧٧) من قول شريح القاضي، ومثله أخرجه المروزي في =

وقال حذيفة بن اليمان: «يا معشرَ القرَّاء خذوا طريقَ من كان قبلكم، فوالله لئن استقمتم لقد سبقتم سبقًا بعيدًا، ولئن تركتموه يمينًا وشمالًا لقد ضللتم ضلالًا بعيدًا»[1].

وقال جُنْدُب بن عبد الله: «دخل عليَّ فتيةٌ حزاورة أيام النهر، فقالوا: ندعوك إلى كتاب الله، قال: قلتُ: أنتم!؟ قالوا: نحن، قلت: أنتم!؟ قالوا: نحن، قلت: يا أخابث خليقة الله! في أتباعنا تخافون الضلالة، أم في [غير سنتنا تلتمسون الهدى؟! اخرجوا عنِّي»[2].

وقال ابنُ عباس: «كان يُقال: عليك بالاستقامة والأثر، وإيَّاك والتَّبدُّع»[3].

وقال شُرَيح: «إنما أقتفي الأثر، فما وجدتُ قد سَبَقَنا إليه غيرُنا[4] حدثتكم به»[5].

وقال إبراهيم النَّخَعي: «لو بلغني عنهم ــ يعني أصحابه ــ أنهم ما[6]

= «السنة» رقم (٨٢)، والبيهقي في «المدخل» رقم (٢٢٠) من قول عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(١) أخرجه البخاري رقم (٧٢٨٢) بنحوه، وهذا لفظ ابن المبارك في «الزهد» (٤٧) والمروزي في «السنة» (٨٧).

(٢) لم أجده.

(٣) أخرجه الدارمي: (١/ ٦٥)، ومحمد بن نصر في «السنة» رقم (٨٤) بنحوه.

(٤) «الجامع»: «فما وجدت في الأثر...»، و«الإعلام»: «غيركم».

(٥) أخرجه ابن عبد البر في «الجامع» رقم (١٤٥٥).

(٦) الأصل: «لما».

تجاوزوا بالوضوء ظفرًا ما جاوزته به، وكفى على قوم إزراءً أن تُخالف أعمالُهم أعمالَ أوَّليهم[1]»[2].

وقال عمر بن عبد العزيز: «إنه لم يبتدع الناسُ بدعةً إلا وقد مضى فيها ما هو دليل وعبرة منها، فإنما السُّنة ما سَنَّها[3] إلا من علم ما في خلافها من الخطأ والزلل والحُمْق والتَّعَمُّق، فارضَ لنفسك ما رضي القوم»[4].

وقال عمر بن عبد العزيز: «قِفْ حيثُ وقفَ القوم، وقل كما قالوا، واسكت عما سكتوا، فإنهم عن علمٍ وقفوا، وببصرٍ نافذٍ كَفُّوا، وهم على كشفها كانوا أقوى، وبالفَضْل لو كان فيها أحرى، فلئن كان الهدى ما أنتم عليه فلقد سبقتموهم إليه، ولئن قلتم: حدث بعدَهم، فما أحدَثه إلا من سلك غير سبيلهم، ورَغِبَ بنفسه عنهم، وإنهم لهم السابقون، ولقد تكلَّموا منه بما يكفي، ووصفوا منه ما يشفي، فما دونهم مُقَصِّر، ولا فوقهم محُسِّر، لقد قصَّر عنهم قومٌ فجفوا، وطمح آخرون عنهم فَغَلوا، وإنهم فيما بين ذلك لعلى هدًى مستقيم»[5].

وقال ـ أيضًا ـ عمر بن عبد العزيز كلامًا كان مالك بن أنس وغيرُه من الأئمة يستحسنونه ويحدِّثونه به دائمًا قال: «سنَّ رسولُ الله ﷺ وولاة الأمر

---

(١) «الدارمي»: «أن تخالف أفعالهم» وفي «الإعلام»: «أعمالهم أعمال أصحاب نبيهم».

(٢) أخرجه الدارمي: (١/ ٨٣).

(٣) الأصل: «أسنها»!

(٤) أخرجه أبو داود رقم (٤٦١٢).

(٥) قطعة من الأثر السابق.

بعدَه سننًا، الأخذُ بها[1] تصديقٌ لكتاب الله، واستعمالٌ[2] لطاعته، وقوة على دينٍ يحبُّه الله، ليس لأحدٍ تغييرُها ولا تبديلها، ولا النظر في رأي من خالفها، فمن اقتدى بما سنُّوا اهتَدَى، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها واتبع غيرَ سبيل المؤمنين ولّاه الله [ق٣٠١] ما تولّى، وأصلاه جهنَّمَ وساءت مصيرًا»[3].

ومن هنا أخذ الشافعيُّ الاحتجاجَ بهذه الآية على أن الإجماع حجة[4].

وقال الشعبيُّ: «عليكَ بآثار السَّلَف وإن رفضك الناسُ، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوها لك بالقول»[5].

وقال أيضًا: «ما حَدَّثوك به عن أصحاب محمد ﷺ فخُذْه، وما حَدَّثوك به عن آرائهم فانْبذْه في الحشِّ»[6].

وقال الأوزاعي: «اصبر نفسَك على السُّنة، وقِفْ حيثُ وقفَ القوم، واسلك سبيلَ السَّلَف الصالح، فإنه يسعُكَ ما وَسِعَهم، وقُل بما قالوا، وكفَّ

(١) تحتمل: «لها».

(٢) كذا في الأصل، وفي مصادر الأثر و«الإعلام»: «واستكمال».

(٣) أخرجه الآجرِّي في «الشريعة» رقم (٩٢)، واللالكائي رقم (١٣٤)، وابن عبد البر في «الجامع» رقم (٢٣٢٦).

(٤) انظر «أحكام القرآن»: (١/ ٣٩- ٤٠) للشافعي، و«قواطع الأدلة»: (٣/ ٢٠٢) للسمعاني.

(٥) آخرجه الآجري في «الشريعة» رقم (١٢٧)، وابن عبد البر في «الجامع» رقم (٢٠٧٧).

(٦) أخرجه عبد الرزاق: (١١/ ٢٥٦)، وابن عبد البر في «الجامع» رقم (١٤٣٨) بنحوه.

عما كفُّوا، ولو كان هذا خيرًا[1] ما خُصِصْتُم به دون أسلافكم، فإنه لم يُدَّخر عنهم خيرٌ خُبِّئ لكم دونهم لفضلٍ عندكم وهم أصحابُ رسول الله ﷺ الذين اختارهم له وبعثه فيهم ووَصَفَهم فقال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ ...﴾ الآية[2] [الفتح: ٢٩].

وقال الحسن بن زياد اللؤلؤي: «[ما] أدركتُ مَشْيَخَتَنا: زُفَرَ بن الهذيل وأبا يوسف [وأبا حنيفة، ومن جالسنا وأخذنا عنهم يهمهم غيرُ الفقه والاقتداءُ بمن تقدمهم][3].

الوجه العاشر[4]: أن صورة المسألة إذا لم يكن في المسألة حديثٌ عن النبي ﷺ ولا اختلاف بين أصحابه، وإنما قال بعضُهم فيها قولًا، ولم يُعْلَم أنه اشتهر في الباقين ولا أنهم خالفوه. فنقول:

من تأمَّل المسائل الفقهية والحوادث الفروعية وتدرَّبَ في مسالكها وتصرف في مداركها= عَلِمَ قطعًا أن كثيرًا منها قد تَنْحَسم[5] فيها وجوه الرأي بحيث لا يُوثّق فيها بظاهرٍ مرادٍ أو قياسٍ جيِّد ينشرح له الصدر و[6] يثلج له الفؤاد، أو تتعارض فيها الظواهر والأَقْيِسة على وجهٍ يقف المجتهد

---

(١) الأصل: «خير»!

(٢) أخرجه الآجري في «الشريعة» رقم (٢٩٤)، واللالكائي رقم (٣١٥).

(٣) ما بين المعكوفين سقط من الأصل، واستدركناه من مصدر الأثر، وهو عند ابن عبد البر في «الجامع»: (٢/ ٩٤٢).

(٤) وهو الوجه الثاني والأربعون في «الإعلام»: (٦/ ١٧).

(٥) «الإعلام»: «قد تشتبه».

(٦) الأصل: «أو».

في أكثر المواضع حتى لا يبقى للظنِّ رجحانٌ بيِّن، خصوصًا إذا اختلف فيها الفقهاء، فإن عقول الفقهاء وعلومهم ـ من الأئمة المشهورين ـ من أوفر العقول، وأكثر العلوم، فإذا تلدَّدوا وتبلَّدوا[1] لم يكن ذلك وفي المسألة طريقةٌ واضحة. فإذا وُجِد فيها قول الفقهاء[2] الصحابة كان الظنُّ بأنَّ الصواب في جنبه أقوى الظنون، والرأي الذي يوافق رأيَه أسدّ الآراء.

ومن كان إنما مطلوبه في الحادثة ظنٌّ راجح ولو استند إلى استصحابٍ أو قياسِ دلالةٍ أو شَبَهٍ، أو عمومٍ مخصوصٍ واردٍ على سبب، فلا يُشكُّ أن الظن الذي يحصل لنا بقول صحابيٍّ لم يُخالَف أرجح من الظنون المستندة[3] إلى مجرَّد هذه الأمور.

واعلم أن حصول الظنِّ الغالب في القلب ضروري لحصول العلم ومشاهدة الطريقة، على أن من تأمَّل واجتهد وعرف طرقَ الفقه وأحوال الصحابة= وجدَ ظنًّا ضروريًّا بقوة ما يقوله الصحابي على من يخالفه.

الوجه الحادي عشر: أن الصحابيَّ إذا أفتى بفُتْيا، أو قال قولًا أو حكم حكمًا فله مدارك انفرد بها عنا، وله مدارك نشاركه فيها، فأما ما يختص به فيجوز أن يكون قد سمعه من النبيِّ ﷺ، أو من آخر من الصحابة عن النبي ﷺ، فإنَّ ما انفردوا به من العلم عنَّا أكثر من أن يُحاط [به].

---

(١) في «الإعلام»: «تلددوا وتوقفوا» والتلدّد هو التوقف والتحيُّر والنظر يمينًا وشمالًا.

(٢) كذا.

(٣) العبارة في الأصل: «فلا يسكن إلى الظن الذي يحصل لنا بقول الصحابي لم يخالف أرجح من الظنون إلا مستند»! وهي مضطربة، وصححنا ما فيها من تحريف من «الإعلام»: (٦/ ١٨).

ولا تظنن [ق٣٠٢] أن كلًّا منهم روى ما سمع كلَّه ولا العُشْر، فهذا صدِّيق الأُمة لم يُرْو عنه مائةُ حديث[١]، وهو لم يغب عن رسول الله ﷺ في شيء من مشاهده، وكذلك عامَّةُ جِلَّة الصحابة قَلَّت روايتهم.

وقد كَثُرت رواية أبي هريرة، وإنما صَحِبَ النبيَّ ﷺ نحو أربع سنين، فقول من يقول: لو كان عنده سماع من النبي ﷺ لذكره= قولٌ من لم يعرف أحوالَهم، فإنهم كانوا يهابون الرواية ويعظِّمونها ويُقِلُّونها؛ خوفَ الزيادة والنقص، ويحدِّثون بالشيء الذي قد سمعوه من النبيِّ ﷺ مرارًا ولا يذكرون السَّماع، وتصريحهم بالسَّماع تارةً كتصريحهم بالرأي أخرى، فإنهم قد صرَّحوا في مواضع بأنَّهم قالوا بالرأي، ويجوز أن تكون تلك الفُتْيا أو الحديث مما اجتمع عليه مَلَؤهم في حادثة أخرى، ويجوز أن يكون قد فهمها من آية في كتاب الله، أو من حديثٍ عن رسول الله ﷺ لعلمه باللغة ودلالةِ اللفظ على الوجه [الذي] انفردوا به عنَّا. أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طوال الليالي من رؤية[٢] النبي ﷺ ومعرفة سيرته وسماع كلامِه وتبيُّن[٣] مقاصده، وشهود تنزيل الوحي، ورؤية التأويل، فإن العلم بهذه الأشياء تكشف المرادَ كشفًا تزول معه كلُّ شبهة.

---

(١) أخرج له أحمد في «المسند» واحدًا وثمانين حديثًا بالمكرر، وذكر له بقيُّ بن مخلد في «مسنده» مئة حديث واثنين وأربعين حديثًا، كما في مقدمة مسنده ضمن كتاب «بقي بن مخلد» (ص٨٢).

(٢) الأصل: «رواية».

(٣) تحتمل: «تبيين».

وأما المدارك التي شَرِكْناهم فيها من دلالات الألفاظ والأَقْيِسة، فلا ريب أنهم كانوا أَبَرَّ قلوبًا، وأعمق علمًا، وأقلَّ تكلُّفًا، وأقربَ إلى أن يُوَفَّقوا؛ لما خصهم الله به من توقُّد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسَعَة العلم، وتقوى الرب، وحُسْن القصد، وغير ذلك من الأسباب التي توجب التوفيق للحق. فإذا كان قد امتاز عنَّا بطرق الأحكام، وفُضِّل علينا فيما شَرِكَنا من الطرق= عُلِمَ علمًا ضروريًّا أن الظن الذي يحصل لنا بقوله الذي قاله أقوى وأرجح من الظنِّ الذي يحصل بِتأويلاتنا ومقاييسنا، ومن شكَّ في هذا، أو قاسهم بغيرهم من المجتهدين، أو أُعْجِب برأي نفسِه فَلْيُعَزِّ[1] نفسَه من العقل والدين.

الوجه الثاني عشر: أن النبيَّ ﷺ قال: «**لا تزالُ طائفةٌ من أُمَّتي ظاهرينَ على الحقِّ**»[2].

وقال عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لن تخلوَ الأرضُ من قائمٍ لله بحُجَّة لكيلا تبطل حُجَج الله وبيناته»[3]. فلو جاز أن يُخطئ الصحابيُّ في حكم ولا يكون في العصر ناطق بالصواب في ذلك الحكم، لم يكن في الأُمَّة قائم بالحقِّ في ذلك الحكم؛ لأنهم بين ساكت أو مخطئ، ولم يكن في الأرض قائمٌ لله

(١) كذا، ويحتمل أن تكون: «فليعزل».

(٢) أخرجه مسلم رقم (١٩٢٠) من حديث ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) قطعة من وصية علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لكُمَيل بن زياد، وقد أخرجه بطوله أبو نعيم في «الحلية»: (١/ ٧٩- ٨٠)، والنهرواني في «الجليس الصالح»: (٣/ ٣٣١) وغيرهم. قال ابن عبد البر في «الجامع» ـ بعد أن ذكرها بدون إسناد ـ: «وهو حديث مشهور عند أهل العلم، يستغني عن الإسناد لشهرته عندهم».

بحجَّة في ذلك الأمر، ولا من يأمر فيه بمعروف أو ينهى فيه عن منكر، حتى نبغت النابغة، فقامت بالحجَّة، وأمَرَت بالمعروف، ونَهَتْ عن المنكر، وهذا خلاف ما دلَّ عليه الكتابُ والسنةُ والإجماعُ.

الوجه الثالث عشر: أنهم إذا قالوا قولًا أو بعضُهم، ثم خالفهم [ق٣٠٣] مخالف من غيرهم كان مُبتدئًا لذلك القول ومبتدعًا له، وقد قال ﷺ: **«عليكم بسنَّتي وسنَّةِ الخلفاءِ الراشدين المهديِّين من بعدي، تمسَّكوا بها وعَضُّوا عليها بالنواجذ، وإيَّاكم ومُحدثاتِ الأمور، فإنَّ كلَّ بدعة ضلالة»**(١)، فلا يجوز اتِّباعُه.

واعلم أن في المسألة أدلَّة كثيرة، وهي تحتمل بَسْطًا عظيمًا ليس هذا موضَعه.

فإن قيل(٢): بعضُ ما ذكرتُم من الأدلة يقتضي أن التَّابعيَّ إذا قال قولًا ولم يخالفه صحابيٌّ ولا تابعيٌّ فإنه يكون صوابًا يجبُ اتباعُه.

قلنا: هذا لا يكاد ينضبط، فإن التابعين كثيرون، والمسائل في أيَّامهم كانت منتشرة، فلا يكاد يغلب على الظن عدم المخالف له، فإن فُرِضَ ذلك فقد اخْتُلِف فيه، فمنهم من يقول: يجبُ اتِّباعُه، والأكثرون يفرِّقون بينه وبين

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٨/ ٣٦٧ رقم ١٧١٤٢)، وأبو داود رقم (٤٦٠٧)، والترمذي رقم (٢٦٧٦)، وابن ماجه رقم (٤٢)، وابن حبان «الإحسان» رقم (٤٥)، والحاكم: (١/ ٩٥- ٩٦) وغيرهم، من حديث العرباض بن سارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». وصححه ابن حبان والحاكم والبزار وغيرهم.

(٢) قارن بـ «إعلام الموقعين»: (٦/ ٣٨).

الصحابيِّ.

ولو خالف قولُه القياس فقد قيل: يُحْمَل ذلك على أنه قاله توقيفًا[1]، ويكون بمنزلِة المرسل الذي عَمِلَ به مُرْسِلُه. وقيل: لا يكون كذلك، وليس هذا موضعَ بسطِ ذلك.

وفيما ذكرناه جوابٌ عما احتجَّ به أولئك، إلا قولهم: «يُعتَدُّ، بخلاف التابعي إذا أدرك عصر الصحابة»، فإنَّ ذلك غير مسلَّم على القول بأن قولَ الصحابيِّ حجة، ومن سَلَّم ذلك فلعلَّه يقول: قولُ الصحابي حجة إذا لم يُخَالَف في عصره لا من صحابيٍّ ولا من تابعيٍّ، وبعضُ الأدلة يدلُّ على هذا القول بخصوصِه.

قال المصنف[2]: **(والتمسُّك به أن قول الصحابي يُحَصِّل غَلَبَة الظن بثبوت ذلك الشيء، وهو المعنيّ بالدليل[3])**.

هذا الكلام لابدَّ أن ينضمَّ إليه أنَّ قولَ الصحابي يُحَصِّل من غلبةِ الظنِّ ما لا يَحْصُل بقول غيره ـ كما تقدم تقريره[4] ـ والعلمُ بذلك حاصل، واتباع غلبة الظن في الأحكام[5] واجب للأدلة الدالة على وجوب اتباع الأمر والعموم والمطلق وخبر الواحد والقياس.

---

(١) الأصل: «توفيقًا»!

(٢) «الفصول»: (ق/ ١٠ب).

(٣) «الفصول»: «من الدليل».

(٤) (ص٥٥٢-٥٥٤).

(٥) الأصل: «الأحكام في الظن»!

فإن قلتَ: لعلَّ المصنف أرادَ مُطلق غلبة الظن؛ لأنَّ من أصله جواز تقليد الأعلم مطلقًا، أو تقليد العالم عالمًا مثله؛ لأنه يحصُل له غلبةُ ظنٍّ بتقليده.

قلتُ: لا يصحّ إرادته ذلك؛ لأن غرضَه ما يحتجُّ به في المناظرة، وهو وإن جوَّز تقليد العالم والأعلم فيجوِّز الاجتهاد ومخالفته، ولا يُحْتَجُّ في المناظرة بتقليد من يجوز ترك تقليده؛ لأن الحجَّة لابدَّ أن تكون ملزمةً للمخالف، ومن أجاز له التقليد من أهل الاجتهاد فإنه مخيَّر بين الاجتهاد وبين التقليد عند القائلين بذلك، فلا يكون التقليد حجةً ملزمة.

فإن قيل: فكيف صار تقليدُ الصحابيِّ حجةً ملزمة؟

[ق٣٠٤] قيل: التقليد اسم لقبول قول الغير من غير أن يعرف حقيقةَ ذلك القول من غيره، وهو قسمان:

أحدهما: تقليد من قامت الأدلةُ على قبول قوله، كتقليد الأنبياء ـ عليهم السلام ـ فيما يُخبرون به ويأمرون به(١)، وتقليد أهل الإجماع، وتقليد النَّقَلَة، وتقليد الصحابي، ونحو ذلك. فهذا تقليدٌ واجبٌ على العالم والعامِّي، وهو(٢) معنى قول الشافعي: «أُقَلِّد الخبرَ»(٣)، أو كما قال. ومعنى قول أحمد: «ومن زعم أنه لا يرى تقليد الحديث فهو مبتدع، أو ضال»(٤)،

(١) الأصل: «يخبرونه ويأمرون» والصواب ما أثبت.
(٢) الأصل: وهي.
(٣) لعل المصنف أراد ما نقل عن الشافعي أنه قال: «لا يجوز تقليد أحدٍ سوى الرسول»، انظر: «قواطع الأدلة»: (٥/ ٩٨)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٢٧١) للزركشي.
(٤) لم أقف عليه. وقد جاء عنه إطلاق التقليد في اتباع الخبر في رواية أبي الحارث، =

ونحو ذلك من الكلام= أرادوا به أنه من لم يقنع فيما صحَّ فيه حديثٌ بقبولِ الحديث حتى يعرف بنظره حقيقته، وزعم أنه قد يستغني عن...[1] وأنه لا يقبل إلا ما عرفه بعقله؛ فقد ردَّ السنة، وإجماع الأمة، وما وجبَ عليه قبولُه. فمن قال: إن تقليد الصحابي واجبٌ فهذا النوعَ أرادَ.

والثاني: قبول قول الغير من غير حجة ملزمة، أو تقليد من لم يقم دليلٌ على تقليده عند عامَّة العلماء، وفي جوازه للقادر على الاجتهاد خلافٌ مشهور.

قولُه[2]: (**ولأنه[3] ظنَّ بتحقُّق ذلك الشيء فيتحقَّق لقوله عليه السلام: «ظنُّ المؤمنِ لا يُخطِئ»[4]**).

وهذا استدلال ثانٍ منه على جواز التمسُّك بالأثر، وهو استدلال يعمُّ جميعَ أنواع التقليد واجِبِها وجائزِها، وهو أن الصحابيَّ تحقَّقَ ذلك الشيء، فيجب أن يتحقَّقَ للحديثِ الذي ذكره.

واعلم أن هذا الدليلَ في غايةِ الفساد؛ لوجوه:

أحدها: أنَّ هذا الحديث الذي ذكره لا أصل له، ولا يُعْرَف في شيءٍ من

= انظر «المسوّدة» (ص٤٦٢)، و«شرح الكوكب»: (٤/ ٥٣٣).

(١) كلمة لم تتبين.

(٢) «الفصول»: (ق/ ١٠ب).

(٣) «الفصول»: «على أنه».

(٤) لم أقف عليه، وذكره الرازي في «المحصول»: (٦/ ٢٤٤)، وأخرجه ابن أبي الدنيا في «الحلم» رقم (٨٨) بلفظٍ: «ظنُّ الحكيم كهانة». وقد تكلم المصنِّف على الحديث بعد.

دواوين الحديثِ، وأقلُّ ما على المستدلِّ بحديثٍ في شريعةِ الجدلِ أن يُسْنِدَه أو يعزوه إلى كتابٍ غيرِ مشهورٍ بالسُّقْم، أو يُبَيِّن أنه مشهورٌ بالصحة. فإن عزاه إلى كتابِ فقهٍ لم يُقْبَل عند عامَّة الجدليِّين، إلا أن يكون مصنِّفُه عالمًا بالحديث، ففي قبولِهِ خلافٌ بين الجدليِّين، ولو كان كتاب لعالمٍ بالفقه والحديث قُبِل عندهم(١).

وهذا الحديث ليسَ مَعْزُوًّا(٢) عزوًا يصحُّ التمسُّك [به]، وأهلُ الحديث لا يعرفون له أصلًا، فلا يُقْبَل.

لكن الذي رُوِيَ عنه ﷺ أنه قال: «**اتقوا فِرَاسَة المؤمنِ فإنَّه ينظرُ بنورِ الله**»(٣)، ثم قرأ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥].

وفي «الصحيح»(٤) عنه فيما يَرْوي عن ربه: «**ولا يزالُ عبدي يتقرَّبُ إليَّ**

---

(١) انظر ما تقدم (ص٥٠٤- ٥٠٥).

(٢) الأصل: «معزوزًا»!

(٣) أخرجه الترمذي رقم (٣١٢٧)، والعقيلي في «الضعفاء»: (٢/ ١٢٩) من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقال الترمذيُّ عقبه: «غريب».
وأخرجه الطبراني في «الكبير» رقم (٧٤٩٧)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ١١٨)، وابن عدي: (٤/ ٢٠٧)، والخطيب في «تاريخه»: (٥/ ٩٩) من حديث أبي أمامة الباهلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
ورُوي ــ أيضًا ــ من حديث أبي هريرة، وثوبان، وابن عمر. قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص١٩): «وكلها ضعيفة»، وضعَّفه ابن الجوزي في «الموضوعات»: (٣/ ٣٨٨)، والمعلمي في تعليقه على «الفوائد المجموعة» (ص٢٤٤- ٢٤٥)، والألباني في «الضعيفة» رقم (١٨٢١).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٦٥٠٢)، من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

بالنوافِلِ حتى أُحِبَّه، فإذا أحببْتُه كنتُ سَمْعَه الذي يَسْمَعُ به وبَصَرَه الذي يُبْصِرُ به، ويَدَه التي يَبْطِشُ بها، ورِجْلَه التي يَمْشِي بها، بي يَسْمَع، وبي يُبْصِر، وبي يَبْطِش، وبي يَمْشي».

الثاني: أنه قد خَرَّجا في «الصحيحين»[1] عنه ﷺ أنه قال: «إيَّاكُم والظنَّ فإنَّ الظنَّ أكذبُ الحديث»، وشاهده في كتاب الله: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ [ق٣٠٥]كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢] فكيف يقول: «ظن المؤمن لا يخطئ»، وهو ينهى عن الظنِّ ويُخبِر أنه أكذب الحديث؟!

الثالث: لو فرَضْنا أنَّ لهذا الحديث أصلًا، أو قد قاله بعضُ المعتبرين، فيجبُ أن يحُمل على أنه لا يخُطئ ما وجب عليه اتباعُه، بمعنى أنه إذا ظنَّ ظنًّا بعد البحثِ التَّامِّ، فقد كُلِّف العملَ به، فهو[2] لم يخطئ في طَلَبِ[3] ما كُلِّف به، وإن كان قد يخطئ الحكم الذي أُمِر بطلبه، وعلى هذا التقدير فلا حجَّةَ فيه، لأن كلَّ مجتهد مصيب في اجتهاده، وإن أخطأ الحكمَ الذي هو حكمُ الله في نفس الأمر الذي أُمِر بطلبه، حتى إنهم مع اختلافهم لا يكونون مخطئين بهذا الاعتبار، مع أنهم لا يكون قولهُم حجةً، ولا يجوز التمسُّك به.

---

(١) البخاري رقم (٥١٤٣)، ومسلم رقم (٢٥٦٣) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
وعبارة: «بي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي» ليست في الصحيح وإنما أخرجها الحكيم الترمذي في «نوادر الأصول»: (١/ ٢٦٥، ٣٨٢)، وقد عزاها المؤلف في مواضع من كتبه لرواية البخاري، وبيَّن في مواضع أخرى أنها في غير الصحيح، انظر «مجموع الفتاوى»: (٢/ ٣٩٠ و١٣/ ٦٩).

(٢) بعدها في الأصل: «حرام» ثم ضرب عليها.

(٣) الأصل: «طلبه وإذا» ولعل ما أثبته الصواب.

ويجوز أن يُراد به ظنُّ المؤمن حالَ تحقُّقِه بالإيمان وغلبةِ ذكرِ الله على قلبه، بحيث يكون يسمعُ بالحق، ويرى بالحق، فيكون ظنُّه في هذا الحال مصيبًا؛ لأن ما يُقْذَفُ في قلبه في هذه الحال إنما هو إلهامٌ من الله سبحانه، لكن لا يجوز التمسُّك بقوله؛ لأنه لا يعلم أنَّ الظنَّ الذي ظنَّه حَصَل في حال كمال[1] ذِكْره اللّهَ وغَلَبة الإيمان على قلبه.

ويجوزُ أن يرادَ به ظنُّ المؤمن فيما يتفرَّسُ فيه من أحوال الناس ونحوها، فيكون من قوله: «**قد كان في الأُمَم قَبْلَكم محُدَّثون، فإن يكن في أُمَّتي أحدٌ فهو عُمر**»[2]، وتلك ليست أحكامًا شرعية.

ويجوز أن يُراد به ظن الأحكام الشرعية، لكن لا يجوز الاعتمادُ على ظنِّه حتى يدلَّ عليه كتابٌ أو سنة، أو ما استُنْبِط منها، وهو قوله: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥]، أي: نور القرآن ونور الإيمان[3]، كما قيل: هو المؤمنُ ينطقُ بالحقِّ وإن لم يسمع فيه بأثر، فإذا سمع به فهو نور على نور. ألا ترى أن عمر بن الخطاب كان أصوبَ الناسِ ظنًّا، ومع هذا لم يعمل النبيُّ ﷺ بظنِّه حتى نزلَ القرآنُ بموافقته، ولم يكن يعملُ هو بظنِّ نفسِه حتى يتأمل دلالاتِ الكتابِ والسُّنة.

ويجوزُ أن يكون هذا في أمورٍ مخصوصة، أو يكون إشارة إلى كثرةِ صواب المؤمنِ وقِلَّة خطئه.

---

(١) الأصل: «كما» ولعل المثبت الصواب.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٦٨٩) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومسلم رقم (٢٣٩٨) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(٣) انظر «الدر المنثور»: (٥/ ٩٠).

والقاطعُ الذي يوجب صرفَ هذا الكلام عما استدلَّ به المصنِّف: أن الإجماع منعقدٌ على أن كلَّ مؤمنٍ سوى النبيِّ ﷺ فإنه يجوزُ عليه الخطأ في الأحكام الشرعية، وأنَّ كلَّ أحدٍ يؤخَذُ من قوله ويُتْرَكُ إلا رسولَ ربِّ العالمين، وأن عامَّة الأئمة والعلماء من الصحابة والتابعين ومَنْ بعدَهم هم سادات المؤمنين، وقد أخطأوا في مواضع، فإن احتجَّ محتجٌّ بذلك على أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ [ق٣٠٦] لحكم الله، لم يحسن الاحتجاجُ به على الأحكام؛ لأن الخصمَ يقول حنيئذٍ: قولي صوابٌ، وقولك صوابٌ، فلا معنى لدعواك: أن الصوابَ معكَ دوني، أو لانتقالٍ إلى قولك.

الرابع: أنَّ هذا الدليل معارَضٌ بمثله، بأن يقال: قد قال فلان خلافَ هذه المقالة، فيكونُ قولُه حجةً؛ لأنَّ ظنَّ المؤمنِ لا يخطىء، وذلك يتأتَّى في كلِّ مسألةٍ خلافيَّةٍ.

قوله[(١)]: (**على أن قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديتم»**[(٢)] **يدلُّ على ذلك، فإنَّ النبيَّ ﷺ أخبر عن الاهتداء في الاقتداء. وما**

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١٠ب).

(٢) هذا الحديث جاء من رواية جماعة من الصحابة، منهم ابن عباس، وعمر، وابنه، وأبو هريرة، وأنس، وجابر.

وطرقه كلها ضعيفة، ضعَّفها أهل الحديث كما قال شيخ الإسلام في «المنهاج»: (٨/ ٣٣٦).

فحديث ابن عباس أخرجه الخطيب في «الكفاية» (ص٤٨)، والبيهقي في «المدخل» رقم (١٥٢). وحديث عمر أخرجه ابن بطة في «الإبانة» رقم (٧٠٠)، والخطيب في «الكفاية» (ص٤٨)، والبيهقي في «المدخل» رقم (١٥١). وحديث ابن عمر أخرجه عبد بن حميد في «مسنده ـ المنتخب» رقم (٧٨٣)، وابن عدي: (٢/ ٣٧٦). =

هو[1] بمثله من الإخبارات يدلُّ على كون المخْبَر عنه متحقِّقًا، وإلا لكان الاقتداءُ بهم ضلالًا لا اهتداءً).

هذا الحديث مشهور في أصول الفقه، ووجه الاحتجاج به: أنَّ النبي ﷺ أخبر أن الاقتداء بكلِّ واحد من الصحابة اهتداء[2]، فيكونُ ما أخبر به متحقِّقًا؛ لأنه لو لم يكن متحقِّقًا لكان نقيضُه متحقِّقًا، وهو كون الاقتداء بهم ضلالًا لا اهتداءً. هذا كلامُ المصنِّف. وعليه مناقشة من وجوه:

أحدها: قولُه: «وما هو بمثله من الإخبارات».

فإنَّا لا نعلم أخبارًا بمثل [ما] أخبر به في هذا الحديث.

الثاني: قولُه: «يدلُّ على كون المخبَرِ عنه [متحقِّقًا][3]، وإلا لكان الاقتداء بهم ضلالًا».

ليس بجيِّد، فإن أخبار النبيِّ ﷺ تدلُّ على ثبوت المخبَرِ به؛ لأنه الصادق المصدوق، ولا يحتاج تحقُّق مخبَرِه إلى أن يُسْتَدَلَّ عليه بدليلٍ منفصل.

الثالث: قوله: «وإلا لكان الاقتداءُ بهم ضلالًا».

= والحديث أطبق الحفاظ على تضعيفه، وانظر بقية الكلام على طرقه وأسانيده في «تخريج أحاديث الكشاف»: (٢/ ٢٣١) للزيلعي، و«المعتبر» (ص٨١- ٨٣) للزركشي، و«موافقة الخُبر الخَبر»: (١/ ١٤٧) لابن حجر، و«إجمال الإصابة» (ص٥٨- ٦٠) للعلائي وغيرها.

(١) «الفصول»: «وهو».

(٢) الأصل: «اهتدي».

(٣) سقطت من الأصل.

وهذا استدلالٌ على كون المخبَرِ عنه متحقِّقًا، والمخبَرُ عنه أن الاقتداء بهم اهتداء، فيكون تركيبُ الدليلِ: الإخبارُ بكون الاقتداءِ بهم اهتداء متحقِّق؛ لأنه لو لم يكن متحقِّقًا لكان الاقتداءُ بهم ضلالًا، لا اهتداءً. وهذا استدلالٌ على الشيء بنفي نقيْضِه بغير دليل؛ لأنه يلزم من كون الاقتداء اهتداءً أن لا يكون ضلالًا، ويلزم من عدم كونِه ضلالاً أن يكون اهتداء، فليس الاستدلالُ على أحدهما بالآخر بأولى من العكس.

الرابع: يقال: ولم قلتَ: إنَّ الاقتداءَ بهم لا يكون ضلالًا؟

فإن قال: للحديثِ المذكور.

فيقال له: الحديثُ المذكور دليلٌ على أن الاقتداء اهتداء من غير توسيط(١) هذا التلازم، فأيُّ فائدةٍ في إثبات الشيءِ بنفي لازمٍ لا يمكن نفيه إلا بعدَ إثبات ذلك الشيء الملزوم، فإن هذه المصادرةُ، وهي غير جائزة.

الخامس: لا نسلِّم أنه إذا لم يكن الاقتداءُ اهتداءً يكون ضلالًا، فإنه بين الاهتداء والضلال مرتبةٌ ثالثةٌ، وهي عدم الاعتقاد بالكلِّية، فإنَّ الـمُهتدي من اعتقد الحقَّ، والضالُّ(٢) من اعتقد الباطل، وأمَّا من لم يتكلَّم في الحادثة، ولم يعتقد فيها شيئًا [ق٣٠٧] فليس بمهتدٍ فيها ولا ضالٍّ.

واعلم أن هذا الحديث قد يُحتجُّ به على أنَّ قولَ الصحابيِّ حجة؛ لأنَّ الاقتداء به اهتداء، كما ذكره النبي ﷺ، وقد يُحتجُّ به على جواز تقليدِ كلِّ واحدٍ منهم وإن اختلفوا؛ لعموم الحديث، وربَّما احتجَّ به من قال: كلُّ مجتهدٍ مُصيب. وللناس عليه أَسْوِلة:

---

(١) تحتمل: «توسُّط».

(٢) الأصل: «الضلال»، وهو سبق قلم.

أحدها: القدحُ في إسناده[1].

الثاني: أن المراد به الاقتداء بهم في الرواية، لا في الرأي، يعني: تصديقَ كلٍّ منهم فيما أخبرَ به عن النبيِّ ﷺ؛ لأن الاقتداءَ بكلٍّ منهم لا يكون اهتداء في كلِّ حالٍ إلا فيما أخبروا به عن النبي ﷺ، وهذا تأويلُ المزني.

والثالث: أن الخطابَ للعامة دونَ أهلِ الاجتهاد. وهو بعيد، إذ ليس في الحديث تخصيص.

الرابع: أن المراد الاقتداء بكلٍّ منهم في جملةِ أُموره، فإنهم متفقون في أكثر الأقوال والأفعال، والخلافُ مغمور بالنسبةِ إلى الوفاق، فمن اقتدى بكلٍّ منهم في جميع أمورِه كان مهتديًا على صراطٍ مستقيم، غايةُ ما فيه أنه ربما يخطئ في قليلٍ من مسائل الفروع، وللمخطئ فيها أجر، وخطؤه مغفورٌ له، وذلك لا يُخرجه عن أن يكون مهتديًا، فإنَّ كلَّ واحدٍ من الصحابة مهتدٍ وإن كان قد أخطأ في قليلٍ من المسائل، فإن الخطأ القليلَ المغفور الذي يُثابُ معه الإنسان على اجتهادٍ لا يمنعه أن يكون مهتديًا.

وهذا ــ والله أعلم ــ وجهُ الحديث، ولهذا شَبَّههم بالنجوم التي في السماء، فإنها كلَّها أدلة وأعلام على الطريق لمن يقصد مكةَ أو غيرها من البلاد، فبأيِّ نجم اهتدى السَّاري دلَّه على بُغْيَتِه ومقصده، وكذلك أصحابُ رسولِ الله ﷺ بأيِّهم اقتدى المقتدي أوْصَلَه إلى صراطٍ مستقيم، ودلَّه على الله ودعاه إلى الحقِّ.

واعلم أنه لا يمكن الاستدلال بهذا الحديث على أن قول الصحابيِّ

(١) وتقدَّم طرف منه (ص٥٦٢)، هامش (٢).

حُجَّة مُلْزِمة، بأن يقال: اتِّباعُه في قوله اقتداء به؛ لأن الاقتداء جَعْلُه قدوةً وإمامًا، ومن اتَّبعه في قولِهِ فقد جعل قدوةً وإمامًا، والاقتداءُ به اهتداءٌ بنصِّ الحديث، فيكون موافقته في قوله اهتداء، والاهتداءُ واجبُ الاتِّباع بالاتفاق؛ ولأنه لو لم يجب القول بهذا الاهتداء؛ لكان إما [أن] تُعَطَّل الحادثة عن قولٍ، وهو غير جائز لمسيسِ الحاجة إلى الفتوى والحكم، أو يقال فيها[1] بخلاف الاهتداء، وخلافُ الاهتداء ضلالٌ، والضلالُ حرام؛ ولأنَّ من لا يجعل قولَهم حُجةً يجُوِّز أن يخالفوا[2]، وإنما تجوزُ مخالفتهم لمن يعتقد أن الصوابَ في قولِ غيرِ الصحابيِّ، فيكونُ قولُ الصحابيِّ خطأً، والخطأ لا يكون هدًى؛ ولأن قولَه الاقتداءُ به الاهتداء، والاهتداءُ: إصابةُ الحقِّ، من قولك: هديتُه أهدي هدًى، إذا دللتَه على الحقِّ وبيَّنْتَه له، وأرشدْتَه إليه، فالمَهْدِيُّ هو المَدْلول على [ق٣٠٨] الحق المُرْشَد إليه المُبَيَّنُ له، فإذا قَبِل تلك الدلالة فهو مَهْدِيّ[3]، فَعُلِمَ أن الاهتداءَ نفسُ إصابة الحق، فعُلِم أنَّ قولَه صوابٌ، ولا نعني بكونه حُجَّةً إلا هذا.

فإن قيل: هذا منقوضٌ بما إذا اختلفوا، أو خالف الواحد منهم نصًّا.

قلنا: الحديث إنما يدلُّ على الاقتداء بهم حال عدم التعارض؛ لأنَّه شبَّههم بالنجوم، والنجمُ إذا دلَّ على جهةِ القصد عُمِل بدلالته إلا أن تُعارضه دلالةُ نجمٍ آخر، وتَرْكُ الدليل لمعارضٍ لا يمنع كونه دليلًا، كأخبار الآحاد والأَقْيِسَة والعمومات وأسماء الحقائق والأمر والنهي.

---

(١) تكررت في الأصل.

(٢) الأصل: «يخالفون».

(٣) تحتمل: «مهتدي».

وما هذا إلا بمثابة رَكْبٍ معهم هادٍ خِرِّيْت يُعَرِّفهم الطريق، فإنهم يتَّبعونه إلا أن يخالفه هادٍ آخرُ خِرِّيت من جنسه، فيحتاجون(١) حنيئذٍ إلى ترجيح لقول أحدهما على الآخر، فإنَّ هدايتَهم إلى طريقِ الحقِّ كهداية الأَدلَّاءِ على طُرُق الدنيا. فمقصود الحديث أنَّ كُلًّا منهم هادٍ بطريقِ الحقِّ بصيرٌ به، فمن اقتدى به اهتدى، وليس من شرط الهادي(٢) الخِرِّيت أن لا يُخطئ قط، فإنَّ لكلِّ عالمٍ عثرة وزلَّة، ولكن ذلك لا يمنع الاقتداء به في غير ذلك، فإذا لم يعارِضْه معارِضٌ من جنسه سَلِمَتْ دلالتُه عن المعارضة، فوجبَ اتِّباعُها، ولو كان وجود قولِه كعدمِه في وجوبِ اتِّباعه وكونه دليلًا على الحكم لم يكن مجردُ الاقتداءِ به اهتداءً.

وحَمْلُ ذلك على الرواية فاسد؛ لأنه لا فَرْقَ بين الصحابة وبين غيرهم من العدول في قبول الخبر؛ ولأن الاقتداء بالشخص اتخاذُه إمامًا وقدوةً، وليس ذلك فيما يرويه عن غيرِه، وإلا لكان أكابرُ الصحابةِ مقتدين بأصاغرهم إذا قبلوا أخبارَهم، ولَكَان الحُكَّام مقتدين بالشُّهود إذا قبلوا شهادَاتهم؛ ولأنه شَبَّهها بالنجوم، والنجومُ أدلةٌ هادية، وليست دلالتها من جهة الرواية، فعُلِم أنَّ الصحابة أدلة هادون يُسْتَدَلُّ بهم كما يُسْتَدَلُّ بالنجم؛ ولأنَّ الاقتداءَ أعمُّ من قبول الرواية، وهو نكرة في سياق الشرط؛ لأن الفعل نكرة؛ فيعم أنواعَ الاقتداء، تقديرُه: بأيِّ واحدٍ حَصَلَت لكم قدوةٌ به اهتديتم؛ ولأنَّ القدوة إمام مُتَّبَع، واتِّباعُه في الرواية، ومخالفتُه في غيرها إخراجٌ له عن الإمامة، وهذا ظاهرٌ لا خفاءَ به.

---

(١) الأصل: «محتاجون».

(٢) الأصل: «الهادِ».

(فصلٌ في الإجماع المركَّب)(١)

اعلم أن الأدلة المركَّبة نوعان:

أحدهما: في باب القياس، وهو أن يقيس على أصلٍ مركَّب، أو بوصفٍ مركب، فأما القياس على أصلٍ مركب؛ فأن يكون الحكم في الصورة واحدًا متفَقًا عليه، ولكن عِلَّته مختلفة، فهذا إن كان الأصلُ ثابتًا بنصٍّ أو بإجماع غيرِ مَبْنيٍّ على ذلك المأخذ، فلا ريبَ أنه حُجَّة.

وأما إن كان الإجماع تبعًا لذلك المأخَذ، فهنا قد اختلفَ فيه الناسُ قديمًا وحديثًا، فأكثر الفقهاء والمفتين لا يحتجون به، وأكثرُ الجدليِّين يحتجُّون به، وقسَّمه بعضُهم [ق٣٠٩] ثلاثةَ أقسام:

قسم: لا يُقْبَل في المناظرة، ولا يجوز إسناد الفتوى والحكمِ إليه.

وقسم: يُقْبَل في الفتوى والمناظرة.

وقسم: يُقْبَل في المناظرة دون الفتوى.

فالأول: ما لا يُشْعِر بفقه المسألة ولا بمأْخَذِها الحقيقي، ولا بمناقضة الخصم.

مثال ذلك: أن يُقال في مسألة اشتراط الوليّ: أنثى فلا تُزَوِّج نفسَها قياسًا على ابنة خمس عشرة، فإنَّ أبا حنيفة يُسَلِّم أن ابنة خمس عشرة لا تزوِّج نفسَها، لكن لأنها صغيرة عنده إذا لم تحتلم ولم تَحِضْ إلى ثمان عشرة،

(١) «الفصول»: (ق/ ١١أ). وانظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ١٠٠ب- ١٠٢أ)، و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٧٨أ- ٧٨ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٩٢ب- ٩٣ب).

وعند مخالفيه هي كبيرة، وإنما لم تزوِّج نفسَها لوصف الأنوثة، وكان القياسُ عليها عند هؤلاء أجود من القياس على الصغيرة، فإنَّ وصفَ الصِّغر هناك مستقلٌّ[1] بالحكم، وضم الأنوثة إليه غير مؤثِّر، فلذلك لم يقبَلْه عامةُ المركِّبين، وهنا قَبِلَه بعضُهم.

فإذا قال الخصم: العلةُ في الأصل: أنها صغيرة، وأنا أُعَدِّي ذلك إلى غير ذلك من الأحكام، مثل منعها من التصرُّف، والحَجْر عليها في المال.

قال له المستدلُّ: ليست صغيرة بدليل ذَكَرِه، كحديث ابن عمر[2] مثلًا.

ثم اختلف هؤلاء في جواب المستدلِّ عن الفروع التي عَدَّى[3] إليها المعترض، فمنهم من قال: يكون منقطعًا بترك التزام تلك الفروع؛ لأنه لو أقام الدليل على فسادها؛ لكان انتقالًا من مسألة إلى مسألة، وعلى هذا فتخِفُّ مؤنة المركَّب، ومنهم من لم يجعله منقطعًا.

وهنا لهم خَبْطٌ عظيم، والإنصافُ أنَّ هذه الطريقة من أصلها فاسدة، كما ذهب إليه مُحَقِّقو الجدليِّين، وعامَّة الفقهاء، فإنَّ كون ابنة خمسَ عشرة صغيرةً أو كبيرة لا إشعار له بفِقْهِ مسألةِ الولاية في النكاح، وإنما حاصِلُه يؤول إلى الاحتجاج بغلط الخصم في مسألةٍ إلى صوابك أنتَ في مسألةٍ أخرى، وقد حَكَوا الإجماع على أنه لا يصلح أن يكون مستندًا في الفتوى والحكم.

---

(١) رسمها في الأصل: «منتقل».

(٢) يعني حديثه لما استصغر يوم أحد، وكان ابن أربع عشرة سنة، أخرجه البخاري رقم (٤٠٩٧)، ولفظه: «أن النبي ﷺ عرضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة فلم يُجِزْه، وعَرَضَه يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فأجازه».

(٣) العبارة في الأصل: «من الفروع التي عدا» ولعل الصواب ما أثبت.

ومن هذا الباب أن يُقال: حُليّ[1] فلا تجب الزكاة فيه كحُليِّ الصَّبِيَّة، أو يُقال: مالُ غيرِ مكلَّفٍ، فلا تجبُ الزكاة فيه كحُليِّ الصَّبِيَّة.

وأقبحُ من هذا أن يقيس على صورتين، كما يقال: قهقهته في صلاته تُبطل وضوءه، كما لو قَهْقَه ومسَّ ذكرَه، أو مسَّ ذكرَه فانتقض وضوءُه، كما لو قهقه ومسَّ.

فإنه في الأولى[2] قاسَ على حادثةٍ واحدة اجتمع فيها الوصفان، وهنا قاس على حادثتين.

القسم الثاني[3]: التركيب المقبول فُتيا[4] وجدلًا، وهو أن يشعر القياس بمأخذ الحكم، مثل قياس زكاة مال الصبي والمجنون على عُشْر أرضه، وقياس أَخْذ الأطراف بالطرف على الأنفس بالنفس، ونحو ذلك، فإنَّ بين الأصل والفرْع هنا مناسبة ظاهرة، لكنَّ المأخذَ عند أبي حنيفة: أن العُشْر حق الأرض، فهو كالخراج، وأنَّ الأطراف تجري مجرى الأموال، فتعتبر فيها المماثلة. فهنا للمستدلِّ أن يبيِّن صحَّةَ عِلَّته، ويُعَدِّيها إلى فروعها، ثم إن كان هذا [ق٣١٠] إجماعًا من الأمة، فهو حجة في نفسِ الأمر، وإن كان إجماعًا بين المتناظرين، فهو حجة إلزامية، لا حجة حقيقية.

القسم الثالث: المقبول جدلًا لا فُتيا[5]، وهو ما أشعر بمناقضة

---

(١) هنا سقط كلمة أو أكثر.

(٢) غير بيِّنة وهكذا استظهرتها.

(٣) الأول تقدم (ص٥٦٨).

(٤) الأصل: «يقينا» ولعل الصواب ما أثبت.

(٥) الأصل: «يقينا» والصواب ما أثبت، وتقدم نحو هذا التصحيف.

المخالف، ولم يُشْعِر بمأخَذِ الحكم الذي يدَّعِيه المستدلُّ.

وأما التركيبُ في الوصف، فمثل أن يقول في مسألة: لا يُقتل المسلم الذي [قَتَلَ] من لا يُقتل به إذا قتله بالمثقل لا يقتل به إذا قتله بالمحدَّد[1]، كالأب مع ابنه، فإن هذا من جنس التركيب الأول.

فحاصله: أن يُسْتَدل بعدم وجوبِ القصاص بالمثقَّل على عدم وجوبِه بالمحدَّد، وعدم الوجوب بالمثقَّل عنده لعدمِ المكافأة، وعند مُخالِفه لوجودِ الشبهة.

ولو كان المصنِّف قَصَد التركيبَ في القياس لبسطنا القولَ فيه، ولكنه إنما قصد الثاني، وهو التركيب في الإجماع.

وهو: تركيبُ قولِ العلماء في مسألتين، بأن تقول طائفةٌ بالنفي فيهما، أو بالإثبات فيهما، أو بالنفي في إحداهما دون الأخرى، وتقولُ الأخرى بعكس ذلك في المسألتين، فهل يجوزُ لمن بعدهم أن يقول بقول هؤلاء في مسألة، وبقول الآخرين في مسألة؟

وقد تقدم القولُ في هذا عند النقض بالمركب[2]، وذكرنا ما حاصله: أن أهل الإجماع إن صرَّحوا بالتسوية لم يَجُز التفريق بين المسألتين إلا عند طائفة قليلة، وإن لم يصرِّح بالتسوية فالجمهور على جواز التفريق بين المسألتين، بأن يوافقَ هؤلاء في مسألة، وهؤلاء في مسألة.

وذهب طوائف من الفقهاء إلى أنَّ مأْخَذَ الحكمِ إذا كان واحدًا لم يَجُز

---

(١) هكذا العبارة في الأصل وفيها اضطراب.

(٢) (ص٣٢٨ - فما بعدها).

التفريقُ، وعلى هذا القول ينبني ما ذكره المصنِّف، وهو قولٌ قويٌّ في الجملة في بعض المواضع.

وأما إن كان المأخَذُ مختلفًا، فجوازُ التفريقِ قولُ عوامِّ الخلائق، ولم يعتمد على وجوب التسوية إلا شُرَيْذِمَةٌ من متأخِّري الجدلِيِّين، وكلامُ المصنِّف وضُرَبائه من الجدليِّين يقتضي سلوكَ هذه الطريقة، كما تقدَّم ذكره في القياس.

قولُه[1]: (**وهو اتفاق الطرفين بعلتين مختلفتين، كما يقال: لو جاز نكاح الثيِّب الصغيرة لما جاز نكاح البكر البالغة؛ لأن الإجماع منعقدٌ على انتفاءِ هذا المجموع، وهو الجواز هنا، مع الجواز ثمة، على أن الاختلاف في القولين اتفاقٌ على بطلان قولٍ ثالث، كما في النظائر**).

يقول: هو اتفاق الطائفتين؛ طائفة المستدلِّ، وطائفة المعترض على أمر من الأمور، لكن بعلتين مختلفتين، كالمثال الذي ضربه، فإن أبا حنيفةَ ومن وافقَه ـ كرواية عن أحمد ـ يقول: الموجب للإجبار هو الصغر، فتُجْبَر الثيِّب الصغيرة، ولا تُجْبَر البكر البالغة، والحجازيون يقولون: الموجب للإجبار هو البكارة، فتُجْبَر البكر البالغة، ولا تُجْبَر الثيِّب الصغيرة[2]، فالقائل قائلان؛ قائل بالجواز هنا دون الجواز هناك، وقائل بالعكس.

وهذه المسألة التي فَرَضها إجماعًا بين الخصمين فقط [ق٣١١] فهي تصلح للجدل الإلزامي، وهو [غير] الجدل العلمي، لأن من العلماء مَن

(١) «الفصول»: (ق/ ١١أ).

(٢) انظر: «المغني»: (٩/ ٤٠٧)، و«بدائع الصنائع»: (٢/ ٢٤٢).

يقول: كلٌّ من الصغر والبكارة موجِبٌ للإجبار، فتُجْبَر البكر البالغة للبكارة، والثيِّب الصغيرة للصغر، كرواية معروفة عن أحمد.

ومنهم من يقول: الموجب للإجبار مجموعُ الوصفين، فلا تُجبر إلا البكر الصغيرة خاصة، فأما الثيِّب أو البكر البالغة فلا تُجْبَر، وهذه رواية رابعة منصوصة عن أحمد(١).

وفي الجملة فهذا من أجود الإجماعات المركَّبة، وهو حجة عند كثير من الفقهاء، وفي الحقيقة ليس بإجماع؛ لأنه لو نظر ناظرٌ فرأى صحةَ العِلَّتين حتى قال بالجواز فيهما، أو صحَّة مجموعِ العِلَّتين حتى قال بالنفي فيهما لم يكن هذا محالًا(٢).

مثال ذلك: اختلافهم في أن علة الرِّبا هي التماثل أو الطَّعْم، فلو قال قائل: المجموع هو العلة، كما هو قول ابن المسيب وقول الشافعي ورواية عن أحمد، لم يكن مُحالًا. ولو فرضنا أنه قام دليل على صحة التعليل بكل واحد من تلك العلل؛ لم يكن الأخذُ بذلك مخالفًا للإجماع، فمن(٣) أنعم النظر على صِحَّة قول أكثر الفقهاء في أنه يجوز أن يُؤخذ بقول هؤلاء في مسألة، وبقول هؤلاء في مسألة، فإنَّ العصمة مضمونة للأمة فيما اتَّفقوا عليه، وهم اتفقوا في كلِّ صورة على قولين، والمخالفُ لا يخرج عن ذَيْنِك القولين، ولم يتفقوا على انحصار المأخَذ في كذا أو كذا، أو على التسوية بين الصورتين. وفي الجملة، المسألة في محلِّ النظر، وللكلام فيها مجالٌ رَحْب.

---

(١) انظر لروايات أحمد: «الإنصاف»: (٨/ ٥٦).

(٢) غير بيِّنةٍ في الأصل، وهكذا استظهرتها، ويدلُّ عليه ما بعده.

(٣) كذا.

وحُجَّةُ من يحتجّ بهذا الإجماع المركَّب، فيقول: الإجماعُ منعقد على انتفاء المجموع، وهو الجواز في الموضِعَيْن؛ لأن القائل قائلان: قائل بالجواز هنا[1]، دون الجواز هناك، وقائل بعكس ذلك فيهما، فالجواز في الموضعين أو عدمه فيهما منتفٍ بالإجماع.

والاعتراضُ عليه أن يقال: لا نُسَلِّم أن الإجماع منعقد على انتفاءِ المجموع؛ لأن الإجماع: اتفاق أهل الحلِّ والعقد على حكم حادثة، وهم لم يتفقوا على امتناع اجتماع هذين، ولا على لازمهما، وليس ذلك من لوازم اجتماعهم، وإنما هو اتفاق عارض لإجماعهم، كما لو كان أحدُهم بالشام، والآخر بالحجاز، ونحو ذلك من الأوصاف العديمة التأثير، فإن أحدهم قال: تجُبَر الصغيرة، ولا تجُبَر الكبيرة، والآخر قالَ: تجُبَر البكر، ولا تجُبَر الثيِّب، فمن قال: تجُبَر الصغيرة، أو البكر، أو لا تجُبَر إلا الصغيرة البكر= لم يخرج عن أقوالهم، إذ لم ينطقوا بإجماع على الملازمة.

قوله: «على أن الاختلاف في القولين اتفاق على بطلان قول ثالث، كما في النظائر».

اعلم أنهم إذا اختلفوا في مسألة على قولين كالتحريم والتحليل، لم يَجُز إحداث قول، وهو الإيجاب أو الندب، وكذلك [ق٣١٢] لو قالوا بالإيجاب والاستحباب لم يَجُز إحداث قول ثالث بالتحريم أو الكراهة، أو استواء الطرفين.

هذا مذهب جميع العلماء من الفقهاء وغيرهم إلا شرذمة لا خَلاقَ لهم

---

(١) الأصل: «هناك» والصواب ما أثبت، وقد مرّ على الصواب (ص٥٧٢).

مـن المتكلِّمـين، زعمـوا أنـه يجـوز إحـداثُ قـولٍ ثالـث؛ لأنـه لا إجمـاع مـع الاختلاف. ولا يخفى على مـن لـه أدنى بـصر أنَّ هـذا قـولٌ فاسـد؛ لأنهـم إذا أجمعـوا عـلى الأضـحية، فقـال بعـضُهم: هـي واجبـة، وقـال بعـضهم: هـي مستحبة، أو الوِتر= فمن قال بعد ذلك: الأُضحية أو الـوتر مكـروهٌ، أو مباح مستوي الطرفين؛ لزم من قوله أن تكون الأمة مُجْمِعين على الخطأ؛ لأن هـذا القولَ الثالثَ إن كان صوابًا وقد أفتى كلٌّ بخلافه، فقد أفتى كـلٌّ منهم بـضدِّ الصواب، وضـدُّ الـصواب خطـأ، فكـلٌّ مـن الأمـة قـد أخطـأ في عـين[1] هـذه الواقعة، ولا معنى لكونهم مُجْمِعين على الخطأ إلا هذا، فعُلِمَ أنـه خطـأ، وأن كلًّا منهم يعتقد أنه خطأ، فقد أجمعوا على أنه خطأ، وهذا ظاهرٌ لا خفاءَ به.

وكذلك إذا اختلفوا في الغِناء المُجَرَّد فقال قائل: إنه محـرم، وقائـل: إنـه مكـروه. وقائـل: إنـه مبـاح، فمـن زعـم أنـه مُسْتحبّ أو واجـب فقـد خـرق الإجماع، وخرج عن قول الأمة.

لكن احتجاجه بهذا في هذه المسألة ليس بمستقيم؛ لأن الاختلاف عـلى قـولين اتفـاق عـلى بطـلان قـولٍ ثالـث، وموافقـةُ هـؤلاء في بعـض الـصور، وهؤلاءِ في بعض الصور ليس قولًا ثالثًا، بل هو قولٌ مركَّبٌ من القـولين، فـإنَّ من كـان معـه كِيسان في أحـدهما عَيْنٌ، وفي الآخـر وَرِقٌ، فأخـذ بعـضَ هـذا وبعضَ هذا فجعله في كيسٍ ثالثٍ، لم يكـن مـا في ذلـك الكـيس خارجًـا عـما في الكيسين، ولا مخالفًا لهما. بخلاف ما لو وضع فيه فلوسًا.

قوله[2]: **(ولئن قال: المجموع متحقِّق بالإجماع ضرورةَ تحقُّقِ الجوازُ**

(١) الأصل: «غير» ولعل الصواب ما أثبت.
(٢) «الفصول»: (ق/ ١١أ).

عندكم في تلك الصورة وعندنا في هذه الصورة، فنقول: ما ذكرتم مُعارَض بمثله، بخلاف ما ذكرنا؛ لأنا نتمسَّكُ بقول كلِّ واحدٍ من المجتهدين على انتفاء المجموع).

حاصله: أن المعترض يقول: المجموع، وهو الجواز في الموضعين متحقِّق بالإجماع؛ لأنَّ الحجازيَّ يقول بالجواز في البِكْر البالغة، والعراقيَّ يقولُ بالجواز في الثيب الصغيرة، فقد أجمعوا على الجواز في الموضعين.

ولا شكَّ أن هذا كلامٌ فاسد؛ لأن تحقُّق الشيءِ المركَّب بالإجماع إنما معناه أن يتحقَّق كلُّ جزء من أجزائه بالإجماع، فأما تحقُّق بعضِ أجزائه بقول مجتهد، وتحقُّق الجزءِ الآخر بقول مجتهدٍ آخر، فليس هذا تحقُّقًا له بالإجماع، وإنما هو تحقُّقٌ لكلِّ جزءٍ من أجزائه عند العلماء. وهذا الذي قال بالجواز هنا ليس هو الذي قال بالجواز هناك، وإنما هو آخر، فصار هذا قائلًا بالجواز هنا، وذاك قائلٌ بالجواز هناك، فلم يُجْمعوا على الجواز لا هنا ولا هناك. [ق٣١٣] ولهذا عارَضه المستدلُّ بمثل كلامه بأن يقال: المجموعُ منتفٍ بالإجماع؛ لأن الحجازيَّ(١) يقول بالنفي في الثيب الصغيرة، والعراقيَّ يقول بالنفي في البكر البالغة، فصار هذا الإجماع، وهو قول كلِّ طائفة في صُوَر يصحُّ ادعاؤه في النفي والإثبات، فلا يكون حجة؛ لأنَّ الحجة لا تدلُّ على النقيضين، بخلاف الإجماع المركَّب، فإن كلًّا من المجتهدين قال بالنفي في صورةٍ والإثبات في الأخرى، فمن ادعى الإجماع على نفي المجموع، أو ملازمة النفي الإثباتَ فقد أخذَ بقولِ كلِّ مجتهد؛ لأن

(١) الأصل: «الحجازيون»، وما أثبته الصواب.

كلًّا من المجتهدَين يقول: المجموع[1] غير ثابت.

والاعتراضُ عليه ـ على طريقة أكثر الفقهاء ـ أن يقال: قولُ كلِّ واحدٍ من المجتهدين «إن المجموع غير ثابت» معناه: أنَّ هذين الجوازَيْن غير ثابِتَيْن، وأما الثابت: جواز إجبار البكر البالغة، فقد أجمعوا على نفي المجموع؛ لاعتقادِ كلٍّ منهم ثبوتَ أحدِ الجوازَيْن وانتفاء الآخر، فكان إجماعًا اتفاقيًّا. فإذا وافقَ هؤلاءِ في ثبوت أحدهما، والآخرين في ثبوت الآخر، أو بالعكس، فقد زال الأمر الاتفاقي، ولم يخرج عن الإجماع الحقيقيِّ.



(١) الأصل: «الإجماع» والصواب ما أثبت، كما سيأتي قريبًا.

(فصلٌ في الاستصحاب)[1]

اعلم أنَّ استصحاب الحال اسمٌ عامٌّ جامع يدخل فيه أنواع كثيرة، وهو في الأصل نوعان:

أحدهما: الاستصحاب في أعيان الأحكام وأشخاصها وأنواعها، التي لا تختلف إلا بالعدد، بحيث يكون المشكوك في وجوده أمرًا شخصيًّا لا يُسْتَدل على ثبوته وانتفائه بالأدلة الشرعية، كما إذا تيقَّن طهارةَ هذا الثوب أو البدن، أو تيقَّن نجاسته، أو تيقَّن الحدث وشكَّ في الطهارة، أو ثبتَ أنَّ الملك لزيدٍ وأنَّ الدَّيْن على عمرو، وإبقاءُ ما كان على ما كان مما أجمعَ عليه العلماء، بل العقلاء كلُّهم، فإن أمور الدين والدنيا إنما تتمُّ بالتمسُّك بالاستصحاب، فإنَّ الإنسان يبعث مالَه في الطرقات، ويَرْكب البحار، ويُرْسِل إلى الأصدقاء الغائبين، ولولا التمسُّك بالاستصحاب لما جاز فِعْل شيء من ذلك؛ لأن جواز التغير ممكن[2]، نعم فقد تظهر أمارة تدلُّ على تغيُّر الحال، فقد اضطربَ الفقهاء هل يُقَدَّم الأصل أو الظاهر؟ لأن موارد الشريعة ومصادرها انقسمت في ذلك، وإن[3] كان ترجيح الظاهر أقرب في أكثر المواضع. والضابِطُ عندنا: أنَّ الظاهر إن كانت له دلالةٌ مضبوطة في الشرع كالبيِّنَة والإقرار ونحو ذلك قُدِّم على الاستصحاب، وهو براءة الذِّمَّة.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١١أ). وانظر: «شرح المؤلف»: (ق/ ١٠٢أ- ١٠٤ب). و«شرح السمرقندي»: (ق/ ٧٨ب- ٧٩ب)، و«شرح الخوارزمي»: (ق/ ٩٣ب- ٩٥ب).

(٢) تحتمل: «يمكن». وفي سياق الكلام شيءٌ. ولعل صوابه: «لأن حصول التغيّر ممكن».

(٣) الأصل: «فإن».

واختلف الفقهاءُ في مواضع هل يُعْمَل فيها بالاستصحاب لكونه يتضمن يقينًا آخر، كذهاب مالكٍ إلى [أنَّ] من تيقَّنَ الطهارة وشكَّ في الحدث لا يدخل في الصلاة بطهارةٍ مشكوكة، وكذهابه في أبواب الطلاق إلى أشياء تُخالف البناءَ على الاستصحاب احتياطًا للأبْضاع. وربما تعارض استصحابان[1]، فيترَدَّدُ الفقهاء [ق٣١٤] في تقديم أحدهما، كما لو علَّق الطلاقَ على أمرٍ عدميٍّ بأن يقول: إن لم أفعل اليومَ كذا فهي طالقٌ، ويمضي اليوم ويشك في فعله، فبالنظر إلى أن الأصل عدم ذلك الفعل يقع الطلاق، وبالنظر إلى أن الأصل بقاء النكاح لا يزول بالشَّكِّ.

وكذلك لو قَدَّ[2] ملفوفًا في كساء، أو قَلَع عينًا، واختلفَ الجاني وولي المجنيِّ عليه في الحياة أو الصحة، فبالنظر إلى أن الذمة بريئة يُقَدَّم قولُ الجاني، وبالنظر إلى أن الأصل الحياة والصحة يُقدَّم قول وليِّ الجناية.

والمختار في هذه المواضع: تقديم الأصل الطارئ، فيُقدَّم قول وليِّ الجناية؛ لأن براءةَ الذمة زالَ حكمُه بحدوث الجناية، وبقاءُ الحياة لم يظهر بعده[3] أصل يغيّره.

وبالجملة؛ فالكلام في أنواع الأحكام التي لا تختلف آحادُها إلا بالشخص والعدد وظيفةُ الفقيه، والكلامُ في أعيانها وأشخاصها التي لا تعدُّدَ فيها وظيفةُ المفتي والحاكم. والعملُ باستصحابِ الحالِ في أنواع الأحكام وأعيانها متَّفَقٌ عليه بين العلماء.

---

(١) الأصل: «استصحاب» ولعل الصواب ما أثبتّ.
(٢) أي: شَقَّه.
(٣) غير بيِّنة في الأصل، وهكذا قرأتها.

النوع الثاني: استصحاب الحال في أجناس الأحكام، وهو إيجاده دليلًا من أدلة الشرع التي يثبت بها التحليل أو التحريم، أو نفي الوجوب أو نفي التحريم، بحيث يمكن أن يقومَ دليلٌ شرعيٌّ على بقاء الحال الأول، أو على زوالها. وهذا النوع أقسام؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون استصحابًا لمدلولِ دليلٍ شرعيٍّ، أو استصحابًا لمدلول[1] دليلٍ عقليّ، والدليلُ الشرعيُّ إما النصُّ أو الإجماع.

الأول: استصحاب حكم الخطاب حتى يَرِد ما يغيره، مثل استصحاب حكم الأمر حتى يَرِد ما يدلُّ على أنه على الاستحباب[2]، واستصحاب حُكم العمومِ حتى يَرِد المخصِّص، واستصحاب الحُكم حتى يَرِد ما ينسخه، فهذا معمولٌ به عند جميع الفقهاء، وعامَّتُهُم لا يُدْخِلونَه في باب الاستصحاب، وإنما أدخله بعضُهم، وفي إدخاله نظر.

القسم الثاني: استصحاب حال الشرائع الماضية، فإنَّ عامَّة الفقهاء على أنَّ شرْع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يَرِد في شرعنا ما ينسخُه. ثم اختلف هؤلاء؛ فقيل: هو من باب استصحاب الحال، لأنَّا نَسْتَصْحِب حُكْم تلك الشرائع إلى أن يَرِد في شَرْعِنا ما يُغَيِّره، كما يُسْتَصْحَب حُكْم شرعنا حتى يَرِدَ الناسخُ.

وقيل: ليس من باب الاستصحاب؛ لأن تلك الأحكام إنما لزمنا اتباعها بشرع الله إياها لنا، وأمرنا باتباعها، فلم يكن مجرَّد شرعها في تلك الشرائع كافيًا في تمَسُّكنا بها إلا بأمرٍ من الله لنا، وليس هذا باستصحابِ حالها، بل

---

(١) الأصل: «استصحاب المدلول»!

(٢) الأصل: «الاستصحاب» والصواب ما أثبت.

هو تمسُّكٌ بشرعنا[1]، وهذا القول أصح.

القسم الثالث: استصحابُ حال الإجماع.

مثاله: أن يُقال في المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: أجْمَعْنا على صِحَّة صلاتِه قبل رؤية الماء، والأصلُ بقاءُ ما كان على ما كان.

فهذا مما اختلفَ فيه الفقهاءُ قديمًا وحديثًا، فذهب خلائقُ منهم إلى أنه لا يحُتجُّ به؛ لأن الصورة التي أجمعوا عليها قد زالت، والتمسُّك باستصحاب حالِ دليلٍ مع عِلمِنا بزواله غيرُ جائز، كمن يستصحِبُ حالَ النهار بعد [ق٣١٥] غروب الشمس.

ومقتضى قول هؤلاء: أنه لو دلَّ دليلٌ غير الإجماع من نصٍّ أو فعلٍ على حكمٍ في صورة لم يجب استصحاب حالِ ذلك الحكم بعد تغيُّر الصورة التي تناولها النص؛ لأنهم يمنعون من الاستصحابِ في كلِّ موضع عُلِمَ أن دليلَ الحال الأولى يختصُّ بها، ولا يشمل الحال في الزمن الثاني.

وذهبَ طوائف منهم إلى قبوله، ولعلَّ هذا هو الغالب على الأوَّلين من الأئمة، وإن كان القولُ الأوَّل محكيًّا عن جماهير الفقهاء، وذلك أنَّ الحكم إذا ثبتَ في محلٍّ فالأصلُ بقاؤه على ما كان عليه، سواءٌ فُرِض تناول الدليلِ له أو عدم تناوله؛ لأن بقاءه لا يستدعي إلا مجرَّد البقاء، أما زواله فيستدعي زوالَ الحال الأولى، وحدوث الحال التي تضادّها، وبقاء الحال الثانية، وما يتوقَّف على ثلاث مقدِّمات يكون مرجوحًا بالنسبة إلى ما يتوقَّف على مقدّمة واحدة، ولأن ظنَّ التغيُّر سيُعارَض بظنِّ التقرُّر، فيبقى ما يقتضي

(١) تحتمل: «بشرعتنا».

استصحاب الحال الأولى سالمًا.

نعم، زعم بعضُ الناسِ أنَّ هذا تمسُّكٌ بالإجماع، وهذا غلط، وكذلك من اعتقد أن التمسُّكَ بالاستصحاب هو تمسُّكٌ بالدليل الدالِ على ثبوت الحال الأولى، فهو غالط؛ إذ لو علمنا دلالة الدليل على الحال الثانية لساوَتْ(١) الحال الأولى في الثبوت، وحينئذٍ يُسْتَغنى عن الاستصحاب.

ولا خلاف بين الفقهاء المعتبرين أنه آخر الأدلة، بحيث لا يجوز العملُ به إلَّا بعد الفَحْص التَّامِّ عن الدليلِ الناقِل المُغَيِّر، ثم قوَّتُه وضعفُه بحسب قوَّة الاعتقاد بعدم الناقلِ وضعفِه، فإن فُرِض القطعُ بعدمِ الناقل، وجبَ القطعُ بمضمون الاستصحاب.

وعند الفقهاء المعتبرين أن القياسَ الصحيحَ مُقَدَّمٌ على استصحاب الحال، وكذلك الظواهرُ كلُّها من العموم والأمر.

وأما أهلُ الظاهر فيقدِّمون الاستصحابَ على القياس، ومَفْزَعُهم في عامَّة ما ينفونه من الأحكام الاستصحابُ، كما أن مَفْزَع كثيرٍ من القياسيِّين الطرْدِيَّات والشُّبُهات.

القسم الرابع: استصحابُ حالِ دليلِ العقل، وهو ضربان:

أحدهما: من اعتقد أن الأعيان قبل الشرع على الإباحة أو التحريم، فقد اختلفوا في استصحاب حكمِ هذا الدليل بعد الشرع، وأكثرهم يستصحبونه، وكذلك من اعتقدَ وجوبَ أشياءَ بالعقلِ، فإنهم يستصحبون إيجابَها حتى

(١) الأصل: «لتناوب».

يدلَّ الشرعُ على عدمِ ذلك، ولا يكاد يتأتَّى(١) عندهم.

الضرب الثاني: استصحابُ حال دليل العقل في براءة الذمم من التكاليف التي لا يدل عليها مجرَّد العقل، إما لكونه لا يستقلُّ بالإيجاب، كما هو قولُ جماهير أهل السنة، أو لأنه قصَّر عن دَرْك إيجابها، كما هو قول طوائف من الناس، وهذا كالاستدلال على نَفْي وجوبِ الوتر والأضحية ونحو ذلك، فهذا حُجَّة عند جماهير الفقهاء، حتى حكاه غيرُ واحدٍ إجماعًا من العلماء.

وذهبَ بعضُ الحنفية وبعضُ المتكلِّمين إلى أنه ليس بحجة [ق٣١٦] وقالوا: هو تمسُّكٌ بالجهل، وقال بعضهم: هو حجة فيما بين العبد وبين الله، ولا يصح الاحتجاجُ به في المناظرات، والذي عليه الناسُ القولُ الأوَّل.

وهذه الأحكام المستصحبة من دليل العقل تُسَمَّى أحكامًا عقلية، وتُسَمَّى أحكامًا شرعية أيضًا؛ لأن الشرع قَرَّر ما عُلِم بالعقل فيها.

وقد يُسْتَدل على نفي الواجبات أو المحرمات بطريق آخر، بأن يُقال: الوجوب أو التحريم حُكْم شرعيٌّ ثبوتي، والأحكام الشرعية الثبوتية لا تثبت إلا بدليل شرعي، وليس على ذلك دليل شرعي؛ لأن الأدلة الشرعية منحصرة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس وتوابع ذلك، وكلُّها منتفٍ في هذه المسألة.

وهذه أيضًا طريقةٌ صحيحة، لكن مدارُ الأمرِ في هاتين الطريقتين على إمكان نفي الناقل المُغَيِّر، أو الموجِب والمحرِّم، فإن قطَعَ بعدمِهِ، كما يقطع

(١) تحتمل: «يأتي».

بعدم ما يوجبُ شهرًا ثانيًا، وما يوجب صلاةً سادسة تُساوي الخمسَ، وما يوجب أكثرَ من الزكاة المفروضة، أو حجّ بيتٍ آخر = قَطَعْنا بعدمِ الوجوب. وإن كان مَدْرَكُ النفي ظنِّيًّا كان الظنُّ بحسب مَدْركه.

ويُبْنَى على هاتين الطريقتين: أنَّ النافي للحكم هل عليه دليل أم لا؟ والمسألةُ لفظية، والمشهورُ أنَّ عليه دليلًا كالمثْبِت؛ لأنه يمكنه التمسُّك باستصحاب الحال، أو بعدم الأدلة الموجبة.

وقيل: ليس عليه، بناءً على أنَّ الأصلَ عدمُ ما يُثبته، والأصل النَّافي ليس بدليل.

وقيل: عليه الدليل في العقليَّات دون الشرعيَّات؛ لأن الشرعيَّات لا يجوزُ ثبوتها إلا بدليل؛ لأن إثباتها من غير دليل تكليفٌ لما لا يُطاق، بخلاف العقليَّات، فإنه ليس في ثبوتها بغير دليل ضررٌ؛ لأنَّا لسنا مكلَّفين بنفي كلّ ما لا نعلم ثبوتَه من الأمور العقليَّة، وقد علمتَ بهذا التوجيه[1] أنَّ الخلاف لفظيٌّ.

ومما يتَّصل بذلك: جوازُ نفي الشيء لانتفاء دليل ثبوته، فزعم من لا يقول بالاستصحاب: أن هذا ليس بدليل؛ لأن مبناه على عدم العلم.

وذهبَ كثيرٌ من المتكلِّمين أن ما لم يقم عليه دليلٌ من الأمور الدينية يجبُ نفيُه؛ لأنَّ التكليفَ بدون الدليل مُحال، فَعَدَمُ دليلِ ثبوتِه دليلُ عدمِ ثبوتِه.

والذي عليه الفقهاء وعامة المحقِّقين: أن الأحكام الشرعية مثل

---

(١) الأصل: «التوجه».

الإيجاب أو التحريم، يجبُ نفيها لانتفاء دليل ثبوتها؛ لما ذكرناه من طريقتي الاستصحاب، وامتناع ثبوت الحكم بدون دليل.

وأما الأمور الحقيقيَّة[1] مثل صفات الباري ونحو ذلك، فلا يجوز نفي شيءٍ منها، لعدم ما يدلُّ على ثبوته، لجواز أن يكون ثابتًا من غير دليل يدلنا على ثبوته، ولا يمتنع ذلك إذا لم نكن مكلَّفين باعتقاد ثبوته أو نفيه، وليس الأصلُ عدمَه حتى يُتَمَسَّك فيه بالأصل النافي، إذ ما وجبَ قِدَمُه امتنع عَدَمُه، ولأن التمسُّك بالاستصحاب في الاعتقادات ليس بجائز.

ومما يتعلَّق بالاستصحاب، أن الأمور على قسمين:

أحدهما: ما علمنا أنه كان معدومًا في الأزل، فهنا يجوز الاستدلال على بقاء عدمه باستصحاب الحال.

والثاني: ما لم يُعْلَم [ق٣١٧] أنه كان معدومًا في الأزل، فهنا لا يجوزُ التمسُّك[2] بالأصلِ النافي واستصحابُه؛ لأن ما لا يُعْلَم عدمُه يجوز أنه كان موجودًا، ويجوز أنه كان معدومًا، ولا رُجحان لأحد الطرفين على الآخر. وبعضُ الناس قد يتمسَّك بالأصل النافي في نحو هذا، والصوابُ الأول، إلا إذا استدلَّ على نفي اعتقادنا ثبوتَه، وكان الغرض يحصل بذلك، فهنا يُقال: الأصلُ عدم علمنا بوجوده، ولم يقم ما يدلُّ على وجوده، فيجب استصحاب حال هذا العدم.

إذا عرفت استصحابَ الحال؛ فعبارةُ المناظر تختلف في صَوْغه،

(١) كذا ولعلها: «العقدية»؛ لأن الكلام الآتي عليها.

(٢) بعده في الأصل: «هنا»، ولا مكان لها.

والاستدلال بعدم المُوجِب على عدم المُوْجَب يُلقَّبُ بـ«حَصرِ المدارك ونَفْيِها»[1]، ويخص الآخر بالاستصحاب، ومقصودهما واحد، ووجه الاستدلال به: أن الشيء متى تحقَّق أنه على حال، كان ظنٌّ بقائه على تلك الحال راجحًا على ظنٍّ زوالها، إذا قطَعْنا النظر عن العلمِ بما يوجب البقاء وما يوجب الزوال، لاسيما إذا كان أمرًا عدميًّا، فإنَّ بقاءَ عدمه لا يفتقر إلى شيء أصلًا، أما زوال عدمه بضدٍّ وجوديٍّ، فإنه يفتقر إلى إزالة ذلك العدم بإيجاد ذلك الأمر الوجوديّ، وإلى بقاء ذلك الأمر الوجودي، ومعلومٌ أن ما لا يَفْتَقر تحقُّقُه إلى شيء، فإنَّ تحقُّقَه راجح على ما يفتقر تحقُّقُه إلى سببٍ أو سببين.

قوله[2]: **(وهو على نوعين: أحدهما: استصحاب الحال، كما يقال: كان، فيستمرّ. مثالُه في مسألة المنفرد: عدمُ وجوب الكفارة عليه في الماضي من الزمان، مما يوجبُ العدَم في هذا الزمان، أو في سائر الأزمان. أو يقال: العدم متحقِّق في أحد الزمانين، فوجبَ أن يتحقق في الحال أو في سائر الأزمان، وإلا لوجبَ[3] في زمان لم [يجب] في ذلك الزمان بالدليل السَّالم عن المعارض [القطعي][4])**.

اعلم أنَّ الاستدلال باستصحاب الحال حيث لم يقم سبب الوجوب

(1) انظر: «قاعدة في شمول النصوص للأحكام» لشيخ الإسلام ضمن المجموعة الثانية من «جامع المسائل» (ص٢٨٤).
(2) «الفصول»: (ق/ ١١).
(3) في الأصل: «ولا يوجب» والإصلاح من «الفصول».
(4) ما بين المعكوفات من «الفصول».

دليلٌ حسن، كالاستدلال به في مسألة وجوب الوتر والأُضحية، أو مسألة قراءة الفاتحة، أو مسألة نقض الوضوء بمسِّ الذَّكَر، أو بالقَهْقَهَة، أو مسألة إيجاب الغُسْل على الكافر إذا أسلم، أو مسألة وجوب الكفَّارة على الحامل والمرضع، ونحو ذلك من المواضع التي يُنْفَى فيها وجوبُ أمرٍ من الأمور التي لم يُعْلَم قيامُ سبب الوجوب [لها].

أمَّا الاستدلال به في موضع سَلَّمَ المستدلُّ [فيه] قيامَ سببِ الوجوب؛ فهو قبيح، كالاستدلال [به] في نفي زكاة الحُلِيّ، أو نفي الزكاة على المدين، أو نفي الكفارة على المنفرد برؤية الهلال. وذلك أنه قد وقع الاتفاقُ على أنَّ الجماعَ في الجملة موجبٌ للكفارة، وأنَّ الذهبَ والفضةَ تجبُ فيهما الزكاة.

وإنما النافي يدَّعي أن حصولَ شُبهةِ الانفراد مانعةٌ من إيجاب الكفَّارة، وأنَّ صَرْفَ الذهب إلى استعمال مُباحٍ مانعٌ من الوجوب [ق٣١٨] فلا يصحُّ استدلالُه على ذلك بالاستصحاب؛ لأن حكمَ الاستصحاب قد بَطَل بقيام هذا السبب، والمستدلُّ يستدعي قيامَ أمرٍ وجوديٍّ مَنَعَ ثبوتَ حُكْم السبب؛ فعليه بيانُه، وهكذا يجب القول(١) في كلِّ مسألةٍ فيها نفي الإيجاب: إن كان انتفاؤه لانتفاء السبب، فقد صلح الاستدلالُ باستصحاب الحال، وإن كان انتفاؤه لوجود مانعٍ يمنع السبب أو يمنع الحكم، فلا بدَّ من إثبات ذلك المانع الذي هو مستنده في نفس الأمر، فإنه لم يعتقد الانتفاء من استصحاب الحال. والمناظرةُ إظهار أدلة الحكم، فإذا لم يكن هذا دليلًا له لم يَجُز أن يلزمَ المعترض اتباعُه.

---

(١) الأصل: «يجيء القبول» والصواب ما أثبت.

وأيضًا: فإنَّ الأصلَ النافي الذي هو الاستصحاب قد انفسخ بقيام ما يقتضي الإيجاب، فإن لم يُبَيَّن ما[1] يَفسخ هذا المقتضي، أو يَمنع اقتضاءَه، وإلا فهو كالمستدلِّ على نفي الإيجاب أو التحريم بالأصل النافي بعد قيام دليل الإيجاب أو التحريم.

إذا تبيَّن لك هذا تبيَّن ضعفُ الاستدلالِ بالاستصحاب في مسألة المنفرد؛ لكن في الجملة قد يتَّفِق الاستدلالُ به في المناظرة؛ لكون المستدل لا يعترف بقيام السبب.

ونحن نتكلَّم على كلام المنصف:

قال: «عدم وجوب الكفَّارة عليه في الماضي من الزمان مما يوجبُ العدمَ في هذا الزمان».

وعدم الوجوب في هذا الزمان، وعدمُ الوجوب[2] متحقِّقٌ في الماضي، فيتحقَّقُ موجَبه؛ لأن عدم الوجوب كان متحقِّقًا في الزمان الماضي قبلَ جِماعِه، أو في الزمان الماضي قبل مبعث نبينا ﷺ، فتحقَّقَ في هذا الزمان؛ لأنَّ عدمَ الوجوبِ إن أوجبَ العدم في هذا الزمان فهو المدَّعَى، وإن لم يوجِبْه فإنَّه يوجبه في جميع الأزمان، لما سيأتي.

قال: «أو يُقال: العدمُ متحقِّق في أحدِ الزمانَيْن، وذلك يوجبُ تحقُّقَه في الحال، أو في سائر الأزمان».

لأنه إن كان متحقِّقًا في الحال فهو أحد الزمانين، وذلك يوجبُ تحقُّقَه

---

(١) الأصل: «لم» ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) كذا في الأصل، ولعل في الكلام سقطًا.

في الحـال، وإن كـان متحقِّقًـا في المـاضي، فـذلك يوجـب تحقُّقَـه في سـائر الأزمـان، وذلـك هـو الزمـان الآخـر؛ لأنـه لـو لم يتحقَّـقْ في جميـع الأزمـان لتحقَّـق نقيـضُه، وهـو الوجـوب في زمـان مـن الأزمـان، ولـم يجـب في ذلـك الزمان بالأصل النافي للوجوب السالم عن معارَضة القطعيِّ.

وٱعْلم أن هذا النظر مستدرك؛ لأنَّ مقدمـةَ الـدليل إذا لم يكـن إثباتُهـا إلا بما يثبت الحكمَ كان ذكرها ضائعًا، وهـو لا يمكنه نفي وجوبِه في زمـنٍ مـن الأزمان إلا بالأصل النافي، والأصلُ النافي الوجوبَ في الحال كما ينفيـه في زمنٍ من الأزمان.

وأيـضًا: فقولـه: «يوجـبُ العـدمَ في هـذا الزمـان، أو في سـائر [ق٣١٩] الأزمـان، أو يوجـب أن يتحقَّـقَ في الحـال، أو في سـائر الأزمـان». إن أُرِيْـد تغيير(١) العبارة، يعني يقول المستدلُّ أيَّ اللفظين شاء، فقريب. وإن أراد بـه الأمر، فالترديد لا يكون بين شيئين كلٌّ منهما يستلزمُ الآخر؛ لأنَّ الترديد إما أن يقصد به امتناع الجمع والخُلُو، أو امتناع الجمع، أو امتناع الخُلُوّ. وعدمُ الوجـوبِ في هـذا الزمـان وفي سـائر الأزمـان لا يـصحُّ أن يُقـال: يمتنـعُ اجتماعُهما؛ لأن اجتماعهما ممكن، بل واقع.

ولا يـصح أن يُقـال: يمتنـع خُلُـوُّ الحـالِ عـنهما لأنَّ ذلـك إنـما يكـون في شيئين يجوز وجودُ أحدهما وعدم الآخر، فيقال: لا يخلـو الأمـر عـن هـذا أو هذا، فأيهما فُرِض عدمُه لزم وجودُ الآخرِ، وهنا العدم في هـذا الزمـان وسـائر الأزمان متلازمان، وأيهما تحقَّقَ تحقَّقَ معه الآخـر. ولا يـصحُّ أن يُقـال: لكـن عُدِم هذا فوُجِدَ هذا، أو عُدِم هذا فوُجِدَ هذا.

---

(١) تحتمل: «تغير».

قولُه[1]: **(والمسطور في أصول الفقه: أنَّ الحالَ يصلح حجة للدفع، وإبقاء ما كان على ما كان دون الإثبات، والثابتُ هذا)**.

لا شكَّ أنَّ الاستصحاب لا يقتضي حكمًا جديدًا، ولا وصفًا حادثًا، فإنَّ ذلك تغيير وليس بتقرير، وذلك أن استصحاب الحال استفعالٌ من الصُّحْبة، والاستفعَالُ طلب الفعل، كأنَّ المستدلَّ طلبَ أن تصحبه الحال الأولى، وتبقى معه وتدوم، فالاستصحابُ والاستبقاءُ والاستدامةُ شيءٌ واحد، وأكثر ما يُسْتدلُّ بها في استصحاب النفي المعلوم بالعقل، أو في نفي ما لا يثبت إلا بالشرع، كما تقدَّم من الاستدلال بها في نفي الوجوب.

وأما الإثبات؛ فإن عنى به إثباتًا جديدًا، فلا دلالةَ للاستصحابِ على ذلك. وإن عَنَى به إثباتًا مُسْتَدَامًا، فهذا قد اختلف الناسُ فيه، هل يمكن الاستدلال عليه بالاستصحاب كالاستدلال على بقاء الأحكام الثبوتية المعلومة بنصٍّ أو إجماع؟ وقد تقدَّم الكلامُ في ذلك، وبيَّنَّا أن الأوْجَه إمكانُ الاستدلال بها، لكن الخلاف في ذلك مشهور، وبعضُ الناسِ يقول: جمهورُ الفقهاءِ على عدم الاستدلال بها.

وقولُه: «والثابتُ هذا».

كأنه يعني به أن هذا القول هو الثابت المعمولُ به، وليس هذا موضعَ استقصاءِ القولِ في ذلك.

قولـه[2]: **(والثاني: استصحاب الواقع كما يقال: كان، فيبقى على**

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١١أ).

(٢) «الفصول»: (ق/ ١١أ).

التقادير الجائزة).

اعلم أن هذا اصطلاحٌ لأهل الجدل، يُقَسِّمون الاستصحاب إلى:

استصحاب حال، وهو استدامة ما تحقَّقَ في الزمن الأول في الزمن الثاني.

واستصحاب الواقع، وهو استصحابُ ما هو واقع في نفس الأمر على كلِّ تقدير لا ينافيه، أو على كلِّ تقديرٍ جائز. وإنما فتحوا هذا [الباب] لكثرة استعمالهم التقديرات التي تنشأ [ق٣٢٠] منها المغالطات.

وفي الجملة؛ فهي قاعدة صحيحة؛ لأنَّ كلَّ ما هو واقع في نفس الأمر فإنه واقع على كلِّ تقدير لا ينافيه، فهي قاعدة برهانية، كقولنا: الأصلُ في كلِّ ثابتٍ بقاؤه على ما كان ما لم يُغيِّره مُغَيِّر، وذلك لأنَّ الشيء(١) إذا كان واقعًا في نفس الأمر، فإمَّا أن يكون ثابتًا في نفس الأمر أو منتفيًا، فإن كان ثابتًا، فإما أن يكون واجبَ الوجود، أو ممكن الوجود؛ لأن الممتنع لا يكون موجودًا، فإن كان واجبَ الوجود كان فرضُ عدمِه على تقديرٍ لا ينافيه محالًا؛ لأن التقديرَ الذي لا ينافيه لا يقتضي عدمه، ووجوبُ وجودِه يقتضي وجودَه، وإذا كان المقتضي للوجود ثابتًا، وليس هناك ما يقتضي عدمه= وجبَ وجودُه بالضرورة.

وإن كان ممكنَ الوجود والتقدير أنه موجود، فلا بدَّ أن يكون قد وجبَ سببُ وجودِه؛ لأن الممكن لا يصير موجودًا إلا بما يقتضي وجوده، وإذا كان المقتضي لوجودِه موجودًا، فكلُّ تقديرٍ لا ينافي وجوده، فإنَّ المانع من

---

(١) الأصل: «لأن حكم الشيء»، ثم ضربَ على كلمة: «حكم».

وجوده منتفٍ فيه، فيكون المقتضي لوجوده موجودًا، والمانعُ معدومًا، وذلك يقتضي وجوده وإن كان منتفيًا في نفس الأمر.

فإن كان ممتنع الوجود امتنعَ وجودُه على كلِّ تقديرٍ لا ينافي عدمه؛ لأن ما لا ينافي عدمه لا يقتضي وجودَه؛ لأنه لو اقتضى وجودَه لَنافَى عَدَمَه، وإذا لم يكن على هذا التقدير المقتضي له موجودًا، وهو ممتنع الوجود= امتنعَ وجودُه. وإن كان ممكنًا[1] فكلُّ تقدير لا ينافيه لا يكون المقتضي التام لوجوده موجودًا؛ لأنه لو كان موجودًا لَنافَى عَدَمَه، وإذا لم يكن المقتضي التام لوجوده موجودًا امتنَع وجودُه؛ لأن الممكن لا يصير موجودًا إلا بوجود المقتضي التام، وأعني بالتامِّ قيام الموجب، وحصول الشرائط، وانتفاء الموانع، وإذا امتنع وجودُه عُلِمَ انتفاؤه على كلِّ تقديرٍ لا ينافي عدمه.

ويمكن اختصار هذا الدليل بأن يُقال: ما هو موجودٌ فلا بدَّ أن يكون المقتضي لوجوده واقعًا، فإذا لم يكن ما ينافيه لزم وجوده بالمقتضي السالم عن المنافي، وما هو معدومٌ فلا بُدَّ أن يكون المقتضي التام لوجوده معدومًا؛ لأنه لو كان موجودًا للزم وجوده، وإذا كان المقتضي التام معدومًا، فكلُّ تقديرٍ لا ينافي هذا العدم لا يلزم منه قيامُ مقتضٍ للوجود، فيلزم عدمه أيضًا.

وإن شئتَ أخصَرَ من هذا أن يقال: كلُّ ما هو واقع في نفس الأمر، فلا بدَّ لوقوعه مما يحقق وقوعه، فكلُّ تقديرٍ لا ينافيه، فإنَّ المحقِّق لوقوعه حاصل، والمنافي له زائل، فيجبُ وقوعُه بالضرورة.

وإن قلت: كلُّ ما هو واقع في نفس الأمر، فهو واقع على كلِّ تقدير

(١) الأصل: «ممكن».

جائز، أو فهو واقع على التقادير الجائزة.

فوجهه(١) أن يُقال: التقدير الجائز لا يُغَيِّر الحقائق؛ لأنه لو غيرها للزم إما تبديلُ الحقائق أو بقاؤها وعدمه، فيخرج عن أن يكون واقعًا، وإذا لم يغيِّرها، فهو واقع في نفس الأمر، لو زال على [ق٣٢١] تقدير جائز للزم أن تكون الجائزات قد أبطلت الحقائق، وهو باطل.

واعلم أن هذا الكلام ليسَ بسديدٍ؛ وذلك أن التقديرات الجائزة قد يلزم منها قيام ما يمنع وقوع الواقع، وذلك إنما يدلُّ على عدم وقوعها لا على عدم جوازها، فإنَّ تقديرَ قيام الساعة في هذا الوقت، أو تقدير خراب الأمصار المعمورة، أو تقدير بعثةِ رسولٍ آخر، أو تقدير كَوْن الشريعة أزْيَد مما هي الآن أو أنْقَص(٢) تقديرات جائزة ويلزم منها رفع أمورٍ واقعة= لكنَّا نستدلُّ بوقوعِ الواقعات على عدم هذه الجائزات.

فإن قال: أُريد بالجائز ما لا يُعْلَم عدمُه.

قيل: وعدم علمنا بعدمه لا يقتضي جوازه، لأنَّ ما لا يُعْلَم عدمُه قسمان:

أحدُهما: واقع، والآخرُ: غير واقع.

وإذا فرضنا شيئًا لا يُعْلَم عدمُه، وكان في نفس الأمر معدومًا، فإنه على تقدير وجوده قد يلزم تغيير الأمور الواقعة؛ لأن تقدير وجودِه ليس واقعًا، ونحنُ إنما علمنا أنَّ الواقع واقعٌ في نفس الأمر ولم يُعْلَم أنه واقع إذا تغيَّر ما

(١) قبلها بياض بقدر كلمتين.

(٢) الأصل: «نقص» ولعل الصواب ما أثبت.

هو في نفس الأمر من صيرورة[١] الموجود معدومًا، والمعدوم موجودًا.

فإن قال: أريد بالجائز ما هو واقع في نفس الأمر.

قيل له: هذا صحيح، ويكون معنى الكلام: كلُّ ما هو واقع فهو واقع على كلِّ التقادير الواقعة، فافهم هذا فإنَّ فيه تغليطًا كثيرًا، وأنا أذكُرُ درجاتِهِ.

الواقعُ في نفس الأمر يجبُ أن يكون واقعًا على كلِّ تقدير لا ينافيه، ويجب أن يكون واقعًا على كلِّ تقدير واقع. فإذا قال المستدلُّ: هو واقع في نفس الأمر فيكونُ واقعًا على هذا التقدير، احتاج أن يُبيِّن أن ذلك التقدير غير منافٍ، أو هو واقع؛ لأنَّ بيان أن ذلك التقدير غيرُ منافٍ، أو أنَّ ذلك التقدير واقع أمرٌ ممكن سهل، بخلاف مستصحِب الحال، فإنه ليس عليه أن يبيِّن عدمَ الناقل المغيِّر؛ لأنَّ ذلك لا ينضبط ولا ينحصر.

الدرجة الثانية: هل هو واقع على كلِّ تقديرٍ جائز الوجود في علمنا، بمعنى: أنَّا نُجَوِّز أن يكون موجودًا، ويجوز أن يكون معدومًا، أو يجوز أن يكون جائز الوجوب والعدم، ويجوز أن يكون ممتنع الوجود أو العدم، وهذا ليس بلازم، إلا أن يعلم أن ذلك التقدير غير منافٍ، أو أنه واقع.

الدرجة الثالثة: هل هو واقع على كلِّ تقدير جائز في نفسه، بمعنى أنه يمكن وجوده بدلًا عن عدمه، وعدمه بدلًا عن وجوده، وهذا باطل، فإنَّ ما هو واقع في الواقع يمتنع وجوده على تقديرات جائزةٍ كثيرة معدومة.

الدرجة الرابعة: هل هو واقع على كل تقدير؟ وهذا لا يقوله عاقل.

وأظنُّ هؤلاء الجدليين إنما يعنون الدرجة الثانية، فإن الثالثةَ والرابعةَ

(١) الأصل: «ضرورة» والصواب ما أثبت.

ظاهرةُ الفساد، والمحقِّقُون منهم إنما ذكروا الأولى خاصة، وهو الصواب، لكن إذا لم يكن النافي بين ذلك التقدير [ق٣٢٢] وبين الواقع ظاهرًا فأظُنُّهم يكلِّفون المعترض بيانَ المنافاة، أو بيان عدم وقوع ذلك التقدير، أو بيان عدم جوازه.

قوله(١): **(وقد يُقال في التمسُّك به: إن الواقع واقع على هذا التقدير؛ لأنَّ ما هو الثابت على هذا التقدير ثابتٌ في نفس الأمر، أو على تقديرٍ يُثْبِت جملةَ الأمور الواقعة على ذلك التقدير، وأيًّا ما كان يكون(٢) واقعًا على هذا التقدير، وإلا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع، أو على ذلك التقدير)(٣).**

هذا يقولُه من أراد الاستدلال بوقوع الواقع في نفس الأمر على أنه واقع في نفس الأمر واقعٌ على هذا التقدير؛ لأن الواقع على هذا التقدير إما أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، أو ثابتًا على تقدير يُثْبِت جملةَ الأمور الواقعة على ذلك التقدير.

وإنما قلنا ذلك؛ لأن الثابتَ على هذا التقدير إن كان ثابتًا في نفس الأمر، فهو أحد الأمرين، وإن لم يكن ثابتًا في نفس الأمر، فهو ثابتٌ على هذا التقدير، وهذا التقديرُ يُثْبِت جملةَ الأمور الواقعة على تقدير ثبوته؛ لأن الأمور الواقعة كائنة فتبقى على التقادير الجائزة، وهذا من التقادير الجائزة.

---

(١) «الفصول»: (ق/ ١١أ).

(٢) الأصل: «وإنما يكون».

(٣) وهذا آخر كتاب برهان الدين النسفي «فصولٌ في الجدل»، وجاء في خاتمة النسخة الخطية التي اعتمدناها في المعارضة مع النسخة التي شرحها المصنِّف: «والله أعلم بالصواب، تمَّ الفصولُ، والحمد لله وحده».

وإذا كان الثابتُ على هذا التقدير ثابتًا في نفس الأمر، أو على تقديرٍ يُثْبِتُ جملةَ الأمور الواقعة عليه، فأيُّ الأمرين كان لزم أن يكون واقعًا على هذا التقدير؛ لأنه لو لم يكن واقعًا على هذا التقدير، لزم اجتماعُ النقيضين، إمَّا في نفس الأمر، أو على ذلك التقدير الذي تثبت عليه جملة الأمور الواقعة؛ لأنه إن كان ما هو ثابتٌ على ذلك التقدير ثابتًا في نفس الأمر، فيلزم أن يجتمع في نفس الأمر وقوعُ الواقع وعدمُ وقوعه؛ لأن الفرض أنه ليس واقعًا على ذلك التقدير، وأن ما هو ثابت على ذلك التقدير ثابت في نفس الأمر، فيلزم أن يكون الذي في نفس الأمر عدم وقوع ما هو واقع، وإن كان ما هو ثابت في نفس الأمر ثابتًا على تقدير يُثْبِت جملةَ الأمور الواقعة على ذلك التقدير، فقد لزم وقوع الأمر[1] الواقعة، وعدم وقوعها على ذلك التقدير الذي يثبت عليه جملة الأمور الواقعة، فنقيضُه حق، وهو المدَّعَى.

واعلم ـ أصلحك الله ـ أن هذا كلام [ليس] تحته[2] فائدة، وبيانُ فسادِه من وجوه:

أحدها: قوله: «لأن ما هو الثابت على هذا التقدير ثابت في نفس الأمر، أو على تقدير يُثبت جملةَ الأمور الواقعة على ذلك التقدير».

قلنا: لا نُسَلِّم لزوم أحد الأمرين، ولم تذكر على ذلك دليلًا، وهذا موضعُ المنعِ الذي يكشف عوار هذا الكلام.

الثاني: قوله: «ما يثبتُ على ذلك التقدير ثابت في نفس الأمر، أو على تقدير يُثبِت جملةَ الأمور الواقعة على ذلك التقدير».

(١) كذا بالأصل، ولعل صوابه: «الأمور».

(٢) غير بينة في الأصل ورسمها: «تجنبه».

قلنا: هذا هو الأول بعينه، وإنما غُـيِّرت العبارةُ؛ لأنه إذا قـال: مـا يثبتُ على هذا التقدير فقد يثبت في نفس الأمر، أو يثبت [ق٣٢٣] عـلى تقـديرٍ يثبت عليه جملة الأمور الواقعـة، فـلا مغـايرةَ بـين القـسمين؛ لأن مـا ثبـت في نفس الأمر فقد ثبتَ على كلِّ تقديرٍ تثبتُ عليه جملةُ الأمور الواقعة.

الثالث: إنما يكون الثابت على هذا التقدير ثابتًـا في نفس الأمـر، أو ثابتًـا على تقدير تَثبُت عليه جملةُ الأمور الواقعة، إذا كان ذلـك التقـدير تَثْبـت عليـه جملةُ الأمور الواقعة، وهذا غير معلوم، ولأنه لو عَلِـمَ أن ذلـك التقـدير تَثْبُـت عليه جملةُ الأمور الواقعة، لَعَلِمَ أن الواقعَ واقعٌ على ذلك التقـدير، ولـو عَلِـم ذلك لاستَغْنى عن هذا الدليل.

الرابع: لأنه لا يعلم أن الثابتَ على هذا التقدير ثابـتٌ في نفس الأمـر، أو على تقديرٍ تَثْبـت عليـه جملـةُ الأمـور الواقعـة حتـى يَثْبُـت أنـه واقـعٌ في نفـسِ الأمر، وأنَّ ذلك التقدير تَثْبُت عليـه جملـةُ الأمـورِ الواقعـة، ولا يمكـن ثبـوت واحدٍ منهما إلا بثبوت أن الواقع في نفس الأمر واقعٌ على ذلك التقدير، وهـذا هو المطلوب المتنازَع فيه، فلا يجوز أن يُـجْعَل مقدمـةً في إثبـات نفسه؛ لأنَّ هذا مصادرةٌ على المطلوب، وهو غير جائز.

الخامس: أنَّ العلمَ بلزوم أحدِ الأمـرين موقـوفٌ عـلى العلـم بـأنَّ الواقـعَ واقعٌ على ذلك التقدير، فإذا استدلّ على ذلك بلزوم أحدِ الأمـرين؛ كـان وقفًـا لكلٍّ منهما على الآخر، وذلك دَوْر عِلْمي، وهذا ظاهرٌ لا خفاءَ به.

واعلم ـ أصلحك [الله] ـ أن استصحاب الواقع إذا ادُّعِي عـلى تقـدير لـم يتحقق(١) فإنَّه بابٌ عظيم من أبـواب مغالطـات هـؤلاء المُمَـوِّهين المُلَبِّسِين،

---

(١) بعده حرف «ما» ولا يستقيم بها السياق.

وأنا أضربُ لك مثلًا من كلامهم: ذكر المُبَرِّز[1] في جملة الأدلة التي يُستدل بها دليلًا سمَّاه: البرهان؛ لأن مُقَدِّمتيه ـ على زعمه ـ قطعيَّتان[2]، وهو مما يمكن الاستدلالُ به على كلِّ دعوى تُمْكِنه[3]، تارة تتمّ على زعمه، لعدم التمكُّن من معارضته بمثله، وتارة لا تتم.

مثاله: أن يقال: أحد الأمرين؛ وهما إفساد صوم رمضان بفعلٍ واحد أول مرَّة، أو فساد صوم رمضان بفعل واحد أول مرة حال الصحة والاستقامة= موجب لوجوب الكفارة؛ لأنه لو كان أحدُهما موجبًا مستقيمًا إلى جملة الأمور الواقعة لكان أحدُهما موجبًا لوجوب الكفارة على ذلك التقدير، وإذا كان موجبًا له على ذلك التقدير كان أحدهما موجبًا له في نفس الأمر؛ لأنَّ جملةَ الأمور الثابتة في نفس الأمر ثابتة على ذلك التقدير، وعدم موجبيَّة كلٍّ من هذين ليس ثابتًا على ذلك التقدير، فلا يكون ثابتًا في نفس الأمر، فيكون الثابت نقيضُه، وهو موجبيَّةُ أحدهما، وهو المدَّعَى. وهكذا يقول في [كل] دعوى يدعيها، فهل سمعتَ بأفسدَ من حُجَّةٍ تَثْبُت بها المتضادَّات والمتناقضات؟!

وإنما وجه التغليط فيه استصحاب الواقع حيث لا يصح، وهو قوله: «وإذا كان موجبًا له على ذلك التقدير، كان موجبًا له في نفس الأمر».

قلنا: لا نُسَلِّم قولَه: «لأن جملة الأمور الثابتة في نفس الأمر ثابتة على ذلك التقدير».

(١) هكذا قرأت هاتين الكلمتين و(المبَرِّز) هو ركن الدين العميدي صاحب الجست (ت٦١٥)، ذكره في كتابه «الإرشاد في علم الجدل».

(٢) في الأصل: «قطيعتين».

(٣) تحتمل: «مكنته»، أو «ممكنة».

قلنا: يعني به على تقدير وقوع الأمور الواقعة، أو على تقدير [ق٣٢٤] انضمام المدَّعى إليها، فإن عَنَيْتَ الأول فمُسَلّم، ولكن لا نُسَلِّم قولك: «وعدم موجبيَّة كلٍّ منهما ليس ثابتًا بذلك التقدير»، فإنّ هذا العدم يجوز أن يكون من الأمور الواقعة.

وإن عَنَيْت على تقدير انضمام المدَّعى إلى الأمور الواقعة، فلا نُسَلِّم أن جملة الأمور الثابتة في نفس الأمر ثابتة على ذلك التقدير؛ لأنَّ ذلك التقدير ــ وهو انضمام المُدَّعَى إلى الواقع ــ جاز أن يكون ممكنًا، وجاز أن يكون ممتنعًا، وإذا كان ممتنعًا أو معدومًا، فلا تكون الأمور الثابتة في نفس الأمر ثابتة على تقدير ممتنع أو معدوم، وذلك أنه لا يلزم من فرض الانضمام في الذِّهن وقوعُ الانضمام في الخارج، والمفروض الذهني لا يستلزم تغيير الحقائق الخارجية، فإذا فَرَضْنا الجمع بين النقيضين لم يلزم أن يكونا واقِعَيْن.

الطريق الثاني في إفساده: قوله: «وعدم موجبيَّة كلٍّ من هذين ليس ثابتًا على ذلك التقدير».

قلنا: لا نُسَلِّم، وهذا ظاهر؛ لأن ذلك التقدير هو تقدير وقوع الأمور الواقعة، أو تقدير الانضمام إليها، ومن الأمور الواقعة عدمُ موجبيَّة هذين، فكيف لا يكون هذا العدم ثابتًا على تقدير وقوع الأمور الواقعة.

أو نقول: يجوز أن يكون عدم إيجابهما من الأمور الواقعة، فلا يجوز نفيه على ذلك التقدير.

فإن قيل: قد فَرَضْنا ثبوتَ أحدهما مع جملة الأمور الواقعة.

قلنا: بتقدير أن يكون الإيجابُ معدومًا في نفس الأمر، فيكون قد فُرِض وجود ما هو معدوم على تقدير وقوع الواقع، ومعناه: تقدير وجود المعدوم على تقدير عدمه، وتقدير وجوده على تقدير عدمه تقدير الجمع بين النقيضين، وهو تقديرٌ مُحَال، وإذا كان تقديرًا ممتنعًا جاز أن يلزم عليه حكم ممتنع، وهو موجبيَّة أحدهما، وعدم موجبيَّتِه؛ لأنه قدَّر وجود الموجبية على تقدير عدمها، فتكون الموجبيَّة موجودة معدومة، [فلا] يصحُّ دعوى وجودها دون عدمها، ولا عدمها دون وجودها.

وإيضاح ذلك: أنَّا لو فَرَضنا اجتماعَ السوادِ والبياض مُنضمًّا إلى جملة الأمور الواقعة؛ لكان هذا الاجتماع واقعًا على ذلك التقدير، وجملةُ الأمور[1] الواقعة في نفس الأمر واقعة على ذلك التقدير.

فلو قيل: عدمُ اجتماع السواد والبياض ليس واقعًا على ذلك التقدير، للزم أن لا يكون عدم اجتماعهما واقعًا في نفس الأمر، فيكون اجتماعُهما هو الواقع، وهذا باطل، وإنما ذلك لأنَّ اجتماعَهُما مع الأمور الواقعة اجتماعهما مع عدم اجتماعهما؛ لأن عدم اجتماعهما من الأمور الواقعة.

فالتقدير: لو فرَضْناهما مجتمِعَين مع عدم كونهما مجتمعين، وحينئذٍ لا يقال: عدمُ اجتماعهما ليس واقعًا على ذلك التقدير؛ لأنَّ فرَضَ اجتماع النقيضين يستلزمُ ثبوتَ كلٍّ من النقيضين، لكنَّه فرضٌ مُحال.

الطريق الثالث لإفساده: أن يُقال: قوله: «عدم موجبيَّة أحدهما ليس ثابتًا على ذلك التقدير».

---

(١) لم يظهر إلا جزء من الكلمة.

أيَّ شيءٍ تعني به؟ أتعني به تقدير الأمور الواقعة؟ أو تعني به تقدير انضمام الموجبيَّة إلى الأمور الواقعة؟

إن عَنَيْت الأول، فلا نُسَلِّم، فإنَّ من الأمور الواقعة عندنا هذا العدم، أو يجوز أن تكون من الواقعة، أو لا نُسَلِّم أنه ليس من الواقعة.

[ق٣٢٥] وإن عَنَيْتَ: على تقدير انضمام الموجبيَّة إلى الأمور الواقعة، فَلِمَ قلتَ: إن هذا الانضمام ممكن أو واقع؟ وإذا لم يَثْبُت أنَّ هذا الانضمامَ ممكنٌ أو واقع، كان عدمُ الموجبيَّة ليس ثابتًا على تقديرٍ لا يُعْلَم ثبوتُه ولا إمكانُه، وذلك لا يقدح في كونه ثابتًا في نفس الأمر، فلا تَغْفُل عن الفرق بين تقدير الأمور الواقعة، وتقدير انضمام المدَّعَى إليها.



جاء في خاتمة النسخة: «آخر الكتاب، والحمد لله الملك الوهاب وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

وافقَ الفراغ منه العشرون من شهر المحرم سنة تسعٍ وخمسين وسبعمائة، الحمد لله رب العالمين».

ملحق

الكتاب المردود عليه

فصولٌ في الجَدَلِ

تأليف

برهان الدين محمد بن محمد النَّسَفي الحنفي

(ت ٦٨٧)

تحقيق

علي بن محمد العمران   محمد عزير شمس

[١ب] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين.

وبعد؛ فاللازم على المناظر تحرير المباحث وتقديم الإشارة إليها وتصوير المسائل في الأوائل، وتقرير الأقوال قبل الدلائل، وذلك بطريق الحكاية فلا دخل عليها، غير أنه إذا انتهض بإقامة الدليل على ما ادَّعاه فالخصم إما أن لا يساعده فيه بل تلازم المنع في مقدماته، وهذا بطريق المناقضة.

ولئن منع المقدمة بإثبات حُكمٍ متنازعٍ فيه.

فيقال: إنه غصب لا يُلْتفت إليه في اصطلاح أهل النظر، وإن كان مسموعًا عند البعض.

وإما أن يساعده في الدليل دون المدلول عليه.

واسْتُدِل بالدليل على خلاف ما قال به المعلل وأنه بطريق المعارضة، إذ المعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة.

ثم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول نقليًّا كان أو عقليًّا. وقد يقال: المعنيُّ من الدليل ما لو جرد النظر إليه يغلب على الظن ثبوت المدلول.

والاستدلال: أن ينتقل الذهن من الأثر إلى المؤثر، كالدخان مع النار، والتعليل على العكس.

فصل في التلازم[1]

هو امتناع تحقُّق الملزوم إلا عند تحقق اللازم، والتلازم لا يفتقر وجوده لا إلى وجود اللازم ولا إلى وجود الملزوم. ثم اللازم قد يكون عامًّا بالنسبة إلى الملزوم نحو الحيوان بالنسبة إلى الإنسان، وقد يكون مساويًا كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، ولا يمكن أن يكون خاصًّا، وإلا يلزم تحقق الملزوم بدون [٢أ] اللازم.

ثم الحكم قطعي في الصور الأربع منها إذا كان اللازم مُسَاويًا، فإنه يلزم من وجود الملزوم وهو الإنسان وجود اللازم وهو الناطق، ومن وجود الناطق وجود الإنسان، وكذلك من عدم الناطق عدم الإنسان، ومن عدم الإنسان عدم الناطق بخلاف ما إذا كان اللازم عامًّا فإنه يلزم من وجود الملزوم ـ وهو الإنسان ـ وجود اللازم ـ وهو الحيوان ـ ومن عدم اللازم عدم الملزوم، ولكن لا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا وجوده إلا على سبيل الاحتمال، ولا من وجود اللازم وجود الملزوم ولا عدمه كذلك.

واعتبر[2] في المناظرة متى قلت: لو وجبت الزكاةُ على المديون لوجَبَت على الفقير، إما بالنص أو بالقياس أو بغيرهما من الدلائل، فإنه يلزم من الوجوب هنا الوجوبُ ثَمَّة، ومن العدم ثَمَّة العدمُ هنا، فإنّ عدمَ الملزوم من لوازم عدم اللازم.

ولئن قال: لا تجبُ الزكاة على الفقير بالمانع على تقدير الوجوب على

---

(١) «التنبيه» (ص٩- ٧٦).

(٢) بعده في «التنبيه»: «ما ذكرناه».

المديون.

فنقول: لا نسلِّم بأن المانعَ متحققٌ على ذلك التقدير[1].

ولئن قال: المانع المستمرّ واقعٌ في الواقع، وإلّا لوجبت الزكاة على الفقير في الواقع بالمقتضي السالم عن المعارض القطعي، وهو المانع المستمرّ، ولم تجب فيوجد المانع.

فنقول: ما ذكرتم[2] وإن دلَّ على وجود المانع على ما ذكرنا من التقدير إلّا أن عندنا ما ينفيه، فإن المانع إذا كان متحققًا على ذلك التقدير، والمقتضي متحقق، فيقع التعارض بينهما [٢ب]، والتعارض على خلاف الأصل لاستلزامِه التركَ بأحدِ الدليلين، وهو إما المقتضي أو المانع، وما تُرِك على ذلك التقدير فذلك غير متروكٍ في نفس الأمر، لأنّ أحد الأمرين لازم، وهو إمّا عدمُ ذلك الدليل أو وجود مدلوله، لقيام الدليل على أحدهما. فإن الحال لا يخلو عن وجود ذلك الدليل في الواقع أو عدمه.

ولئن قال: المانع متحقق على ذلك التقدير، وإلّا لوَقَع التعارض بين المقتضي السالم عن المانع المستمرّ وبين المانع الواقع في الواقع. فنقول: المانع غير متحقق على ذلك التقدير، وإلّا لتحقَّق المانعُ المستمرّ في الواقع، فيقع التعارض بينه وبين المقتضي الواقع في الواقع وغير الواقع.

ولئن منع وقال: لا نسلّم بأن المانع المستمر متحقق في الواقع، وإنما يكون كذلك أن لو كان المانع على ذلك التقدير هو المانع الواقع في الواقع.

---

(١) «التنبيه»: «على ما ذكرنا من التقدير».

(٢) بعده في «التنبيه»: «من الدليل».

فنقول: هذا المنع لا يضُرّنا، فإن المانع على ذلك التقدير لا يخلو إمّا أن كان واقعًا في الواقع أو لم يكن، فإن كان واقعًا يتم ما ذكرنا، وإن لم يكن واقعًا ينتفي ذلك التقدير لانتفاء اللازم.

ولئن قال: لا تجب الزكاة ثمة على ما ذكرتم من التقدير، لأن أحد الأمرين لازم، وهو إمّا وقوعُ ما هو الواقع على التقدير في الواقع، أو وقوع ما هو الواقع في الواقع على التقدير من الحكم في تلك الصورة أو عدم الحكم فيها.

فنقول: نحن لا ندَّعي الوجوبَ ثَمَّة على التعيين، بل ندَّعي أحد الأمرين، وهو إما الملازمة بين الوجوبين [٣أ] أو الوجوب ثَمَّة. وبهذا يندفع ما ذكرتم، فإنه لا يمكن أن يقال: لا وجودَ لهذا ولا لذلك في نفس الأمر، كما يمكن في الوجوب على الفقير.

ولئن قال: لا وجودَ لأحدهما أصلًا على ما ذكرتم من التقدير، إذ لو تحققَ أحدُهما لتحقَّقَ الوجوب على الفقير لا محَالةَ، ولا يتحقق [هذا] على ذلك التقدير لما قررنا. فنقول: يتحقق أحدُهما على ما مرَّ آنفًا.

فصلٌ في التنافي بين الحكمين(١)

وهو امتناع الاجتماع بينهما في محلٍّ واحد في زمانٍ واحد. كما يقال: الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على من ملك مالًا دون النصاب مما لا يجتمعان، والثاني ثابت إجماعًا فيلزم انتفاء الأوَّل.

---

(١) هذا الفصل تأخر موضعه في شرح شيخ الإسلام عن هذا الموضع، فوقع بين فصل المعارضة بالقياس المجهول، وفصل التمسك بالنص (ص٣٩٧- ٤٤٣).

والدليل على عدم الاجتماع متعدِّد، فإنه يمكن أن يتمسَّك بالنص والقياس والتلازم وغيرها، لكن نفي الاجتماع بِنَفْي أحدهما في مثل ما ذكرنا من المثال لا يتم لوجهين:

أحدهما: أنه دعوى أحد الأمرين اللذين أحدهما لازم الانتفاء، وهذا باطل سيُعرف من بعد.

والثاني: أنه معارَض بمثله، فإن الخصمَ يقول: العدمُ هنا مع العدم ثَمَّةَ مما لا يجتمعان بعينِ ما ذكرتُم.

وأما إذا ردَّدَ الكلامَ في أمرٍ ونَفَى الاجتماعَ على كلِّ واحدٍ من التقديرَيْن بما هو المختص بذلك التقدير، كما إذا قال: المشترك بينهما لا يخلو إمَّا أن كان موجِبًا لوجوبِ الزكاة أو لم يكن، فإذا كان موجبًا تجبُ الزكاة ثمَّة عملًا بالموجِب، وإن لم يكن لا تجبُ هنا[1] بالنافي السَّالم عن معارضةِ كونه موجبًا، [٣ب] فإنه يتم؛ لأنه لا يمكن له أن يقول بمثل ما قلنا، سواء كان ذلك الأمر ـ وهو الذي ضم إليه ضد المدَّعَى ـ من صُوَر الإجماع كما مر، أو من صور الخلاف نحو المركَّب مثلًا، أو كان فيه روايتان عن مجتهدٍ، والترديد لازم بعد اللزوم فيهما.

فصل في الدوران[2]

هو ترتُّب الأثر على الشيء الذي له صلوح[3] العِلِّيَّة مرةً بعد أخرى.

---

(١) هنا تعليق في الهامش نصه: «وإلا لكان موجبًا، أو يقال: لا يجب» ورمز في آخره بحرف (خ).

(٢) «التنبيه»: (٧٧- ١٠٠).

(٣) «التنبيه»: «صلاح».

واعلم بأن الدوران غير الدائر والمدار، ولا يتوقف وجوده عليهما. ثم المدار قد يكون مدارًا وجودًا وعدمًا، كالزنا الصادر من المحصن لوجوب الرجم عليه، فإنه لو وُجِد يجب الرجم، ولولاه لا يجب. وقد يكون وجودًا لا عدمًا، كالهبة لثبوت الملك، فإن الملك يُوجد عند وجود الهبة، ولا يُعدم عند عدمِها قطعًا، لاحتمال أن يكون ثابتًا بالإرث أو بغيره. وقد يكون عدمًا لا وجودًا، كالطهارة لجواز الصلاة، فإن الجواز يُعدَم عند عدم الطهارة، ولا يوجد عند وجودها جَزْمًا، لجواز أن لا يتحقق شرطٌ من الشرائط، كاستقبال القبلة وغيره.

ويُقال: بأن المدار إذا لم يكن معينًا لا يتم، كما إذا قال في مسألة الأكل والشرب: شيء هو متحقق هنا مُوجِبٌ لوجوب الكفارة، فإن الوجوب دار معه وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي فصل الوقاع أول مرة، وأما عدمًا ففي الإفطار بالحصاة والنواة وغيرهما، لأن الخصم يقول: شيء وهو متحقق هنا موجب للعدم، فإن العدم دار معه وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي فصل الأكل والشرب مرةً ثانية، وأما عدمًا ففي فصل الواقع أول مرة.

أما إذا كان المدارُ [٤أ] مُعَيَّنًا فإنه يتم، كما إذا قال في هذه المسألة بأن الهتْكَ ـ وهو إفساد صوم رمضان بأحد الأفعال الثلاثة عن تعمُّد أول مرة ـ موجبٌ لوجوب الكفارة، لأن الوجوب دارَ معه وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي فصل الوقاع أول مرة، وأما عدمًا فظاهر، ودورانُ الأثر مع الشيء وجودًا وعدمًا آيةُ كونِ المدارِ علةً للدائر، كما في النظائر.

ولئن قال: وجوب الكفارة كما دارَ مع الهتك، فكذلك دارَ مع الوِقاع

وجودًا وعدمًا، ومتى كان الوقاع مدارًا لا يمكن أن يكون الهتكُ مدارًا وجودًا وعدمًا، وإلّا يلزم اجتماع النقيضين، وهو الوجوب مع العدم فيما ذكرتم من الصورة.

فنقول: نحن لا ندّعي المداريَّة وجودًا في فصل الوقاع على التعيين، بل ندّعي في كلّ صورةٍ من صور الوجوب أولًا. والدورانُ على هذا التفسير لا يدلُّ إلّا على مداريَّةِ الهتك وجودًا وعدمًا.

ولئن قال: دارَ معَ ما يكون مختصًّا بتلك الصورة، فنقول: دارَ مع ما يكون مشتركًا بينها وبين صورة النزاع.

ولئن قال: دارَ مع المختصّ، وإلا لا يجب ثمة[1]، فنقول: دارَ مع المشترك، وإلّا لا يجب ثمة.

ولئن قال: سلَّمنا بأن الدوران متحقق، ولكن لِمَ قلتم بأنه لا يفيد علِّيةَ المدار؟ بل لا يفيد، وإلّا لكان مفيدًا في الأمور الاتفاقية، فإن الآثار حادثة في الأمكنة والأزمنة، ولا يكون المدار علةً للدائر. فنقول: الكلام فيما إذا كان المدار صالحًا للعلِّية، فلو كان المدارُ فيما ذكرتم صالحًا فلا نسلِّم بأنه لا يكون علّة، وإن لم يكن علة فلا يتّجه نقضًا.

فصلٌ في القياس[2]

[٤ب] وهو تعدية الحكم الـمُتَّحد من الأصل إلى الفرع بعلةٍ متحدة فيهما. وسبيلُه أن يقال: الوجوب ثابتٌ في المضروب بالإجماع، فكذا في

---

(١) في هامش الأصل: «لا يلزم» ورمز لها بـ (خ).

(٢) «التنبيه» (ص١٠١- ٢٠٢).

صورة النزاع بالقياس عليه، لأن الوجوب في المضروب إنما كان تحصيلًا للمصالح المتعلقة بالوجوب، كتطهير المزكي وغيره بشهادة المناسبة، ونعني بالمناسبة مباشرة الفعل الصالح لحصول المطلوب[1]. والمناسبة على هذا التفسير ثابتةٌ في تلك الصورة، فإن المصلحة المتعلقة بالوجوب أمرٌ مطلوب، والوجوب طريق صالح لحصول ذلك المطلوب، لأنه لو وُجِد يوجد ذلك المطلوب، ولولاه لا يوجد. ولا نَعني بكونه طريقًا صالحًا سوى هذا. والشرع قد حكم بالوجوب في تلك الصورة، فتوجد المناسبة فيها، والمناسبة تُوجِب إضافةَ الفعل الصالح لحصول المطلوب إلى حصول[2] ذلك المطلوب، لأن الظنّ بالإضافة دَار[3] مع المناسبة على ما ذكرنا من التفسير وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي أداء الفرائض مثلًا، فإن تغليبَ الوصول إلى المَثُوبات[4] وتخليص النفس عن العقوبات لمَّا كان مطلوبًا، وأداءُ الفرائض[5] طريقٌ صالح لحصول ذلك المطلوب، فلو شاهدنا الإقامة من العاقل يغلب على الظن أنه إنما اشتغل بأداء الفرائض والواجبات لحصولِ ذلك المطلوب. وأمّا عدمًا ففي فصل الترك والاشتغال بالمعاصي، والدوران يدلُّ على كونِ المدارِ علةً للدائر.

ولئن قال: الحكم في الأصل لا يُضاف إلى المشترك، [٥أ] فإن الأصل

---

(١) هنا تعليق بين الأسطر، لم يتبين لدقة الخط وتقطّعه.

(٢) ليست في «التنبيه».

(٣) ليست في «التنبيه».

(٤) في «التنبيه»: «المحبوبات».

(٥) في «التنبيه» زيادة «والواجبات».

راجح على الفرع، وإلّا لما ثبت الحكم فيه بالنافي أو بالقياس على النقض السالم عن معارضة كونه راجحًا، والحكم ثابت فيه فيتحقق الرجحان، والرجحانُ مانعٌ عن الإضافة أو ملزوم لعدم الإضافة، وإلّا لكان الحكم في الأصل مضافًا إلى المشترك بينه وبين النقض بالمناسبة السالمة عن معارضة كون الرجحان مانعًا أو ملزومًا، ولا يضاف بالاتفاق.

فنقول: لا نسلِّم بأن الأصل إذا لم يكن راجحًا لما ثبتَ الحكم فيه، بل يثبت بالمقتضي أو بالقياس على الوجوب في أحدهما، أعني الفرع أو الأصل.

ولئن منع الحكم في أحدهما على ذلك التقدير فنقول: الحكم متحققٌ في أحدهما، إمّا في الواقع أو على ذلك التقدير، فيتحقق في الأصل على ذلك التقدير بالقياس السالم عن المعارض القطعي، وهو العدم فيهما.

على أن الأصل لا يكون راجحًا، إذ لو كان راجحًا لكان الرجحان مختصًّا بالأصل، على معنى أنه يكون راجحًا على الغير فرعًا ونقضًا، بخلافِ كلّ واحدٍ منهما، ولا يكون الرجحان مختصًّا بالأصل، لأن الغير راجح أو هو غير راجح، لقيام الدليل على أحدهما، وهو المناسبة مثلًا.

أو نقول: الأصل لا يكون راجحًا، لكونه قاصرًا أو مساويًا، لما مرّ. أو نقول ابتداءً كما قال السائل في التلازم.

ولئن قال: الحكم في الأصل يُضاف إلى ما هو جائز العدم في إحدى الصورتين، وذاك لا يكون مشتركًا، إذ المشترك هو الثابت فيهما قطعًا.

فنقول: الحكم يضاف إلى ما هو اللَّازم فيهما[1] أو في الفرع على تقدير اللزوم في الأصل، وأنه هو المشترك بينهما.

[٥ب] ولئن قال: الحكم في الأصل يضاف إلى ما هو المختصّ بالأصل أو لا يضاف إلى المشترك، وأيًّاما كان لا يضاف إلى المشترك.

فنقول: لا يضاف إلى ما يكون مختصًّا بالأصل أصلًا، أو يُضاف إلى المشترك، ويلزم من لزوم أيِّهما كان إضافة الحكم إلى المشترك، فإن الحكم في الأصل يضاف إلى ما هو الثابت به قطعًا.

ولئن قال: الحكم في الأصل لا يُضاف إلى ما لا يكون مختصًا بالأصل أصلًا، أو لا يضاف إلى المشترك، وأيّهما لزم يلزم[2] عدم الإضافة.

فنقول: الحكم في الأصل يضاف إلى المشترك أو إلى ما يُحقِّق الإضافة إلى المشترك.

ولئن قال: هذا مُعارَضٌ بمثلِه، فنقول بعد المنع: المدعى إضافة الحكم في الأصل إلى المشترك أو الحكم في الفرع، وبهذا يندفع ما ذكرتم.

ولئن قال: لا يتحقق أحدهما أصلًا، وإلا لتحقق إضافة الحكم[3] إلى المشترك، ولا يكون مضافًا[4] لما بيناه، ولأنه لو كان مضافًا إلى المشترك لكان المشترك علة، والمانع من الحكم متحقق في الفرع، فيتحقق التعارض

---

(١) «التنبيه»: «فيهما قطعًا».

(٢) «التنبيه»: «وأيهما كان لزم».

(٣) بعده في «التنبيه»: «في الأصل».

(٤) بعده في «التنبيه»: «إلى المشترك».

بينهما، وأنه على خلاف الأصل على ما عُرِف.

فنقول: لا نُسلِّم بأنه لو تحقق أحدهما لكانت الإضافة متحققةً، بل لا يكون كذلك لما ذكرتم من الدلائل. ولئن منع فذلك مدفوعٌ بالضم، بأن نقول: المدَّعَى أحد الأمرين ابتداءً منضمًّا إلى ما ذكرتم من الدلائل، أو نقول: المدَّعَى أحدهما على تقدير عدم أحدهما.

ولئن قال: العدم في المتنازع مما يستلزم عدمَ كل واحد ممّا ذكرتم، والدليل دلَّ عليه [٦أ]، فيتحقق هو أو ملزومٌ من ملزوماتِ عدم كل واحدٍ منهما.

فنقول: الوجوب في المتنازع مما يستلزم أحدَهما قطعًا، فالدليل دلَّ على الوجوب، فيتحقق هو أو ملزومٌ من ملزوماتِ أحدِهما. والله الموفق.

فصل(١)

ثم القياس قد يكون مخصِّصًا، كما يقال في مسألة شرائط الإحصان جوابًا عن النصّ العام، كقوله عليه السلام: «الثيّبان يُرجَمان»، أنه خُصَّ عن النص موضعُ الإجماع، وهو ما إذا ظهر زناه بشهادة أهل الذمة على معنى عدم إرادته أصلًا منه، مع تناول اللفظ إياه، فكذا صورة النزاع بالقياس، لأن التخصيص ثمة إنما كان لدفع ضرر وجوب الرجم بالمناسبة، إلى آخر ما مرَّ في فصل القياس سؤالًا وجوابًا.

أو نقول: التخصيص ثابت هنا، وإلّا لما ثبتَ ثمةَ بالنافي للتخصيص، وهو المقتضي لوجوب الرجم. أو نقول: لم يرد الفرع أصلًا، وإلا لأريدَ مع

(١) انظر «التنبيه» (ص٢٠٣- ٢٧٧).

الأصل بالمقتضي للإرادة.

ولئن منع اللازم[1] بالمانع فنقول: المانع غير متحقق على ما ذكرتم من التقدير، وإلا لوقع التعارض بينه وبين المقتضي على ما عُرِفَ في التلازم.

ولئن قال: لِمَ قلتم بأن التخصيصَ عبارةٌ عما ذكرتم؟

فنقول: بالنقل وعمومه موارد استعمال اسم التخصيص في الشرع.

ولئن مَنَع العموميَّة، فنقول: إنه ثابت في صورة التخصيص، إذ التخصيص غير ثابت بدونه بالنافي للتخصيص، أو لأن أحد الأمرين لازم، وهو إما عدمُ النصِّ العام أو تحقُّق موجبِه إما بالضرورة أو بالنصّ، [٦ب] فإن الحال لا يخلو عن وجود النصّ أو عدمِه، فإذا كان عامًّا يكون حقيقةً له، فإن الغير لا يكون حقيقةً، وإلّا يلزم الاشتراك أو المجاز.

ولئن قال: لِمَ قلتم بأن اللفظ تناولَه؟

فنقول: بدليل صحة الاستثناء.

ولئن مَنَعَ فنقول: يصحّ استثناء البعض في بعض الأسامي المحلَّاة بالألف واللام، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ١-٣]، فوجبَ أن يصحَّ في الكلّ، وإلّا يلزم أن يكون البعض مختصًّا بالموجب، وليس كذلك. وإذا صحَّ في الكلِّ صحَّ فيما نحن فيه. ولئن قال: لِمَ قلتم بأنه إذا صحَّ في البعض صحَّ في هذا المعيَّن؟ فنقول مثل ما قلنا.

---

(١) «التنبيه»: «التلازم».

ولئن منع الإضافة وقال: إنه غير ثابت أو غير مضاف[1]، فذلك باطلٌ يُعرَف من بعدُ.

وكذلك إذا قال: لو أضيفَ لتَرجَّح القياسُ على النصّ، فإن الترجيح بعد التعارض، ولا تعارضَ بينهما في الحقيقة.

فصل في تَعدِية العدم[2]

كما يقال: العدم ثابت في فصل اللآلئ والجواهر، فكذا في الحُلِيِّ[3] بالقياس، إذ العدم في اللالئ[4] يدلُّ على أن المشترك بين الوجوبين لا يكون علةً أصلًا، أو المشترك بين العدمين مانعٌ عن الوجوب قطعًا وإلّا لتحقق الوجوبُ فيهما بالمقتضى السالم عن المعارِضَين القطعِيَّين، أحدهما: مانعيّة المشترك بين العدمَين، والثاني: شمول العدم. فإن عدم شمول العدم من لوازم عليَّة المشترك.

ولئن منعَ الوجوبَ بالمانع فنقول: المانعُ غير مُتحقِّق على ذلك التقدير، [٧أ] وإلا لوقعَ التعارضُ بين المقتضي والمانع، إلى آخر ما ذكرنا في التلازمُ.

أو يقول: العدم في اللآلئ يدلُّ على أنَّ العدمَ متحقِّق فيهما، أو لا يكون المشترك بينهما علة للوجوب أصلًا، فإنه إذا لم يتحقق أحدهما لتحقق الوجوب عنه أصلًا، وإلا لوجب ثمة[5] ولم تجب فيلزم أحدهما، ويلزم من

(١) «التنبيه»: «غير مضاف أو غير ثابت».

(٢) «التنبيه»: (ص٢٧٨- ٣٠٥).

(٣) في المخطوط: «فصع»! وبجانبها ما أثبتناه، ورمز بجانبه (خ).

(٤) بعده في «التنبيه»: «والجواهر» ومثله في الموضع الآخر بعده.

(٥) في نسخة: «... أصلًا ولو لم تجب» كما في حاشية المخطوط.

لزوم أيهما كان عدم الوجوب هنا، أما إذا لزم الأول فظاهر، وأما إذا لزم الثاني فكذلك؛ لأنه لو وجب هنا لكان المشترك علة إما بالمناسبة أو بالدوران، فإن الوجوب حينئذٍ دار مع المشترك وجودًا وعدمًا، أما وجودًا ففي هذه الصورة، وأما عدمًا ففي صورة عدم المشترك.

أو يقول: لو وَجَبت لكانت العلةُ متحقَّقة[1] لا محالة، وغير المشترك ليس بعلَّة؛ لأنه غير ثابت، أو غير علة بالأصل.

أو نقول[2]: إباحةُ التَّرْك متحقِّقة في تلك الصورة، فكذا في المتنازع، كما في القياس الوجوديِّ، ويلزمُ منه العدمُ هنا.

فصلٌ في توجيه النقوض[3]

ثم النقض قد يكون معيَّنًا مفردًا كان أو مركبًا، وقد لا يكون، أما المعيَّن؛ فمثاله أن يقال: لا يُضاف الحكمُ إلى المشترك فيما إذا قاس الحُلِيّ على المضروب بدليل التخلُّفِ في فصل اللآلئ؛ إذ المشترك متحقِّق، ولا حكمَ فيه.

ولئن قال: لا نسلِّم بأنَّ التخلُّف مما يُخْرِج المعنى عن العِلِّية، بل التخلف لا لمانع مختص؛ إذ التخلُّف لمانع مختص يصادف مطلق التخلُّف، والمانعُ المختصُّ متحقِّق في فصل اللآلئ، وإلا لثبتَ الحكمُ فيه.

فنقول: لا يتحقَّق [٧ب] وإلا لوقع التعارض بين المقتضي والمانع

---

(١) «التنبيه»: «محققة».

(٢) «التنبيه»: «أو يقال».

(٣) «التنبيه» (ص٣٠٦- ٣٤٩).

حنيئذٍ، على ما عُرِف في التلازم سؤالًا وجوابًا.

وكذلك إذا ادَّعى الحُكم في النقض على تقدير الإضافة، والخصمُ يمنعه.

أو يقال: لا يُضاف إلى المشترك؛ إذ لو أُضيف لكان المشترك علة، ولو تحقَّق أحدُهما ـ وهو إما الإضافة أو العلية ـ لثبتَ الحكمُ ثمةَ عملًا بالعلة، ولم يثبت فلا يضاف.

أو يقال: لو أُضيف لكان الحكم ثابتًا ههنا، ولو ثبت أحدُهما ــ وهو إما اللازم أو الملزوم ـ لثبت ثَمَّة.

هذا إذا تمسَّك بالدليل الخاص، أما إذا تمسَّك بالدليل العام، فذلك معارَضٌ بمثله، ولا تفاوتَ في التوجيه بين ما ذكرنا.

والمركَّب كحليِّ الصبيَّةِ ــ مثلًا ــ غير أنَّ الجواب عنه أن يقال: [الوجوب] في المضروب من أموال الصبية لا يخلو إما أن كان ثابتًا، أو لم يكن، فإن كان ثابتًا فلا نُسَلِّم تحقُّق العدم في تلك الصورة، فإن لم يكن ثابتًا لكان الفرع راجحًا على النقض، وإلا لثبتَ[1] ثمةَ بالقياس على الأصل ولم يثبت.

أو يقال: إذا لم يكن ثابتًا ثَمَّة يكون ثابتًا ههنا إجماعًا، ولو ثبتَ هنا لكان الحكمُ في الأصل مضافًا إلى المشترك على ما عُرِف.

أو يقال: الوجوبُ في إحدى الصورتين راجح على الوجوب في حُلِيِّ الصبيَّة، بدليل الافتراق في الحكم، فالوجوبُ في المضروب من أموال

(١) بعده في «التنبيه»: «الوجوب».

الصبيَّة لا يخلو إما أن كان ثابتًا أو لم يكن، فإن كان ثابتًا فظاهر، وإن لم يكن فلا يترجَّح على النقض، فيترجَّح الفرعُ عليه.

فصل في النقض المجهول(١)

وطريقُه أن يقال: لا يُضاف الحكم إلى المشترك [٨أ]؛ إذ لو أُضيف لكان المشترك عِلَّة ، ولو كان عِلَّة لثبتَ الحكمُ في كلِّ صورة من صور وجودِ العلة وأنه غير ثابت في البعض(٢) منها، أو يقال: المشترك متحقِّق في صورة من صور العدم، أو العدم ثابت في صورة من صُوَرِ وجود المشترك، ويلزم من هذا عدم الإضافة إلى المشترك، لما مرَّ آنفًا.

ثم المعلَّل أوَّلًا يمنع الحكم(٣) في كل صورة من صور(٤) العلة بإثبات العدم في البعض منها. أو يقول: لو لم يُضَف إلى المشترك لما كان المشترك علة، فلا يتحقَّقُ الحكم في كلِّ صورة من صور عدم كونه علَّة، وقد تحقَّق في البعض منها. وكذلك نقول: الحكم ثابتٌ في صورة من صُوَر المشترك، أو المشترك في كل صورة من صور الحكم، فيُضافُ الحكم إلى المشترك.

---

(١) «التنبيه» (ص٣٥٠- ٣٦١).

(٢) الأصل: «النقض»، والمثبت من «التنبيه» ويؤيده ما في شرح الخوارزمي: (ق/ ٧١ب). ومثله ما سيأتي قريبًا.

(٣) «التنبيه»: «الوجوب».

(٤) بعده في «التنبيه»: «وجود».

فصلٌ[1]

وأما النقض المفرد، فهو المجرَّد عن مساعدة الخصم؛ كمالِ المديون والصبي والمجنون، بأن يقال: الوجوب لو[2] أُضيف إلى المشترك لثبتَ الحكم ثَمَّةَ، ولم يثبت لما ذكرتم، إلى آخر ما مرَّ من التوجيهات.

ثم الحكم في الفرع إما أن كان من لوازم العدم في النقض أو لم يكن، فإن كان فنقول: العدمُ ثمةَ لا يخلو إما أن كان ثابتًا أو لم يكن، فإن لم يكن فظاهر، وإن كان فكذلك ضرورة تحقّق الوجوب هنا.

وإن لم يكن فالجواب عنه إمّا بالفرق، أو بتغيير[3] المدَّعى بأن يقال: المدّعَى انتفاء المجموع المركَّب من العدم هنا، والوجوب ثَمَّة، وأنه ثابت؛ لأن الوجوبَ ثمة لا يخلو: إما أن كان ثابتًا أو لم يكن، فإن لم يكن فظاهر، وإن كان فكذلك ضرورة تحقق الوجوب هنا لما بيَّنَّا من الدليل السالم عن التخلُّف.

[٨ب] فصل[4]

وإذا لم يكن المقيس عليه مُعَيَّنًا، فعلى السائل أن يعيِّنَ صورةً هي راجحة على صورة النزاع، وقال: المقيس عليه يساوي تلك الصورة لاستوائهما في الحكم. أو يُعيِّن صورةً هي راجحة على صورة معينة لا يترجح المقيس عليها، إذا لم يكن المقيسُ معينًا أيضًا.

---

(١) «التنبيه» (ص٣٦٢- ٣٨٠).

(٢) «التنبيه»: «بأن يقول: لو».

(٣) «التنبيه»: «بتعيين».

(٤) «التنبيه» (ص٣٨١- ٣٩٢).

ولئن منع عدم الرُّجحان فيقال : المقيس إما قاصر أو مساوٍ؛ لأن الحكم لا يخلو إما أن كان ثابتًا أو لم يكن، فإن لم يكن ثابتًا فظاهر، وإن كان ثابتًا فكذلك ضرورة تحقُّق الدليل على أحدهما، وهو المساواة حينئذٍ، فإنَّ الحكمَ لو كان ثابتًا في المقيس، وجب أن يثبت فيما ذكرنا من الصور بالضرورة أو بالنص أو بالقياس، وحينئذٍ تتحقَّق المساواةُ بينهما.

فصلٌ(١)

ولئن عارض بالقياس المجهول؛ فكذلك معارَضٌ بمثله، ولئن منع المغايرة فنعيِّن به غير الأول، أو نُعَيِّن صورةً من صور النقوض ابتداء، ونبيِّن الفرقَ بينها وبين صورة النزاع، كما إذا قال: لا يجب في الحلي بالقياس على صورة من صُوَر العدم.

فنقول: المقيس عليه لم يَقْصُر عن ثياب البِذْلة والمهنة، بدليل الاستواء في الحكم. والفرق بَيِّن بينه وبين المقيس لكونها مشغولة بالحاجة الأصلية، وهي دفع نازلة الحر والبرد.

أو نقول: العدمُ غير ثابتٍ في الفرع، وإلا يلزم الاستواءُ بينهما في الحكم مع الافتراق في الحكمة، وأنه غير واقع، وإلا يلزم الترك بالمقتضي لإضافة الحكم إلى العلة أو الفارق.

ولئن قاس ثانيًا [٩أ] وقال: أعني به غير الأوَّل، فنقول: ما ذكرتم غير ثابتٍ وإلا لكان العدمُ فيما ذكرنا من الصورة مضافًا إلى المشترك، وليس كذلك لما بيَّنَّا.

(١) «التنبيه» (ص٣٩٣- ٣٩٦).

ولئن قاس ثالثًا، وأثبتَ التغايرَ بينه وبين الأوَّلَين، فنقول: لم يتحقَّق ما ذكرتم، وإلا لتحقَّق أحدُهما.

ولئن قاس رابعًا فنعيِّن صورةً أخرى، ونقول بمثلِ ما قلنا مرةً بعد أُخرى، إلى أن قاس سابعًا فصاعدًا.

فصل في التمسُّكِ بالنص، وهو الكتابُ والسنة(١)

واعلم أوَّلًا بأنه لا يُراد من اللفظ معنًى إلَّا وأن يكون جائزَ الإرادة، والمعنيُّ من جواز الإرادة أنه لو ذكَرَ وأرادَ ما أرادَ لا يُخَطَّأُ لغةً، ويُقال في الخلافيات: جواز الإرادة مما يوجب الإرادة؛ لدوران الظن بالإرادة معه وجودًا وعدمًا.

ويقال: إذا كان جائزَ الإرادة يكون مرادًا؛ لأنه لو لم يكن مرادًا، فلا يخلو إما أن كان غيره مرادًا، [أو لم يكن، فإن لم يكن مرادًا يلزم تعطيل النص، وإن كان مرادًا] فلا يخلو إما أن كان جائزَ الإرادة، أو لم يكن، فإن لم يكن يلزم إرادة ما لا يجوز إرادته، وإنَّه قبيحٌ جدًّا، وإن كان جائزَ الإرادة يلزم اختلال الفهم، وخرجَ الانقسامُ بين كونه مرادًا وعدم كونه مرادًا.

فصلٌ(٢)

ثم التمسُّك بالنصِّ من وجوه:

أحدها: دعوى إرادة الحقيقة إذا لم ينعقد الإجماع على عدم إرادة الحقيقة، فيقال: الحقيقة مرادة؛ لأن الأصل في الكلام هو الحقيقة، فإن

---

(١) «التنبيه» (ص٤٤٤- ٤٥٩).

(٢) «التنبيه» (ص٤٦٠- ٤٧٢).

الغرض من الكلام هو الإفهام، [٩ب] فلو لم يكن الأصل ما ذكرنا يلزم اختلال الفهم، فلا يوجد الإفهام؛ ولأن الثابت بطريق الحقيقة أسبق إلى الفهم بالنسبة إلى غيره، والظاهر من حال العاقل الإقدام على ما هو أسرع إفضاءً إلى الغرض، فَتُرَاد الحقيقة، على أن عدم الإرادة مما يفضي إلى ترك الاصطلاح والعهد والإخلال بالظن فينتفي.

الثاني: دعوى إرادة صورة النزاع، بأن يقال: جاز إرادتها: فَتُراد كما مرَّ.

الثالث: دعوى إرادة المقيد بقيدٍ يندرج فيه صورة النزاع كالحلي التي هي نصابٌ كامل حوليٌّ مملوك رقبة ويدًا في قوله عليه السلام: «**في الحلي زكاة**».

[**الرابع**]: أو دعوى إرادة شيء يلزمُ منه الحكم في صورة النزاع.

أو أحد الأمور الأربعة، أو الأول مع أحد البواقي، أو الثاني كذلك إلى الرابع، أو إرادة أحدها على تقدير عدم إرادة أحدها، ويلزم من هذا إرادة أحدها ضرورة تحقّق اللازم، أو نقيض الملزوم بأن نردّد في اللازم أو في الملزوم.

ولئن قال: شيءٌ يلزم منه عدم الحكم في صورة النزاع مراد من هذا النص.

فنقول: نعني به ما يستحيل انفكاك الحكم في صورة النزاع من الإرادة. ولئن منع فنعيّن صورةَ النزاع، أو نقول: نعني به ما لا يُغاير صورةَ النزاع في الوصف ولا يمكن للخصم أن يقول بمثل ما قلنا.

فصلٌ(١)

إذا ادَّعى أحدَ الأمرين اللذين أحدهما لازم الانتفاء، لا يتم، كما إذا ادَّعى إرادة الحقيقة، أو صورة النزاع من نصٍّ انعقد الإجماعُ على عدم إرادة الحقيقة، كقوله عليه السلام: «في الحليِّ زكاة» فإنَّ الخصمَ يقول: أحدُ الأمرين لازم، وهو إما إرادة الحقيقة، أو عدم إرادة صورة النزاع، والأول منتفٍ، فيتحقق الثاني، [١٠أ] ويلزمُ من هذا عدم إرادةِ كلِّ واحدٍ مما ذكرتم.

هذا إذا ادَّعى في نفس الأمر، أمَّا إذا ادَّعى على تقدير غير واقع عنده، فإنه يتم، كما إذا ادَّعى أحدَهما على تقدير انتفاء ملزوم من ملزومات الحكم في صورة النزاع، أو على تقدير عدم إرادة الحكم من قوله عليه السلام: «أدُّوا زَكاةَ أموالِكُم»، ويلزم منه الحكم في صورة النزاع؛ لأن الحالَ لا يخلو عن تحقُّق ذلك التقدير أو عدمه.

وإن كان كلُّ واحدٍ من الأمرين محتمل الثبوت والانتفاء، فلا حاجة إلى هذا التكلُّف، وكذلك إذا كان أحدهما منكرًا.

فصل(٢)

ثم الأمرُ هو اللفظ الدالُّ على طلبِ الفِعْل بطريقِ الاستعلاء. ولئن منع فنقول: هذا أو اللازم أمر بالنقل، فإنه يدلُّ على كونِ أحدهما أمرًا، أو نقول: اللازم لا يخلو إما أن كان أمرًا، أو لم يكن، فإن كان أمرًا فظاهر، وإن لم يكن(٣) يكون ذلك أمرًا بالدليلِ السالم عن معارضة كون اللازم أمرًا.

---

(١) «التنبيه» (ص٤٧٣ - ٤٨٠).

(٢) «التنبيه» (ص٤٨١ - ٤٨٩).

(٣) «التنبيه»: «يكن أمرًا».

على أنَّ أحدهما أمر في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]، بدليل قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢].

وهذا يدلُّ على أنه للوجوب؛ لأنه لو لم يكن للوجوب ما ذمَّه الله تعالى على التَّرْك.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ الآية [النور: ٦٣].

ولأن التارك عاصٍ لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣]، والعاصي يستحقُّ العقابَ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]، فكذلك تارك الأمر.

ولئن قال: لو كان الأمر للوجوب لكان الترك معصيةً في كلِّ صورةٍ من صور الأمر صيغةً، وليس كذلك.

فنقول: الكلامُ فيما إذا كان عاريًا عن القرينة النُّطْقية والعقلية.

[١٠ب] فصل(١)

ثم النهيُ وهو: طلب الامتناع عن الفعل على طريق الاستعلاء مما يقتضي الحرمة، وإلَّا لما صحَّ إطلاقُ اسم المعصية على ارتكابِ المنهيِّ عنه، وقد صحَّ بالنقل والاستعمال، على أن المنهيَّ عنه مشتمل على المفسدة الراجحة، وإلَّا لَقَبُحَ النهيُ عن الفعل المباح، وليس كذلك.

ولأنه لو لم يكن محرَّمًا لما كان العاقل محترزًا عن ارتكاب المنهيِّ عنه حال كون النفس داعيةً إليه، وقد كان محترزًا فيكون حرامًا.

---

(١) «التنبيه» (ص٤٩٠ - ٥٠١).

فصل[1]

في التمسُّك بالنافي للضَّرَر

مثل قوله عليه السلام: «**لا ضرر ولا إضْرار في الإسلام**»، فيقال: الإيجاب إضرار؛ لأنه يفَوِّت سلامة الملك عن الزوال لو أُدِّي، وسلامة النفس عن العقاب لو تُرك، والمجموع مطلوب، والإضرار يدور مع المفوت للمطلوب وجودًا وعدمًا، فيكون حقيقة له.

ولئن قال: المفوت فعل العبد، وهو أداء الواجب أو تركه.

فنقول: هذا لا ينفكُّ عن ذلك، فيكون جهةً فيه، ولا يكون مانعًا.

ولئن قال: لا نُسَلِّم بأن المجموع مطلوب، وكيف هو والعاقل يسعى في إبطاله؟

فنقول: هذا مُعَارَض بمثله.

ولئن منع كونه إضرارًا في الإسلام.

فنقول: الإضرار في أحكام الإسلام مجُمَلٌ بطريق حذفِ المضاف، وإقامة المضاف إليه مُقامه، وقد تحقَّق في واحدٍ منها فيتحقَّق فيها.

فصلٌ في الأثر[2]

والتمسُّك به أن قول الصحابي يُحَصِّل غَلَبة الظن بثبوت ذلك الشيء، وهو المعنيّ من الدليل. على أنه ظنَّ بتحقُّق ذلك الشيء فيتحقَّق لقوله عليه

(١) «التنبيه» (ص٥٠٢- ٥٢٨).

(٢) «التنبيه» (ص٥٢٩- ٥٦٧).

السلام: «**ظنُّ المؤمنِ لا يُخطئ**».

على أن قوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديتم**» يدلُّ على ذلك، فإنَّ النبيَّ ﷺ أخبر عن الاهتداء في الاقتداء. وما هو[1] بمثله من الإخبارات يدلُّ على كون المخْبَرِ عنه متحقِّقًا، وإلا لكان الاقتداءُ بهم ضلالًا لا اهتداءً. والله أعلم.

[١١أ] فصلٌ في الإجماع المركَّب[2]

وهو اتفاق الطرفين بعلّتين مُختلفتين، كما يقال: لو جاز نكاح الثيِّب الصغيرة لما جاز نكاح البكر البالغة؛ لأن الإجماع منعقدٌ على انتفاءِ هذا المجموع، وهو الجواز هنا، مع الجواز ثمة، على أن الاختلاف في القولين اتفاقٌ على بطلان قولٍ ثالث، كما في النظائر.

ولئن قال: المجموع متحقِّق بالإجماع ضرورةَ تحقُّقِ الجواز عندكم في تلك الصورة، وعندنا في هذه الصورة، فنقول: ما ذكرتم مُعارَض بمثله، بخلاف ما ذكرنا؛ لأنا نتمسَّكُ بقول كلِّ واحدٍ من المجتهدين على انتفاء المجموع.

فصلٌ[3]

والاستصحابُ على نوعين:

أحدهما: استصحاب الحال، كما يقال: كان، فيستمرّ. مثالُه في مسألة المنفرد: عدمُ وجوب الكفارة عليه في الماضي من الزمان، مما يوجبُ العدَم

---

(١) الأصل: «وهو»، والمثبت من «التنبيه».

(٢) «التنبيه» (ص٥٦٨ - ٥٧٧).

(٣) «التنبيه» (ص٥٧٨ - ٦٠١). وفيه: «فصل في الاستصحاب وهو...».

في هذا الزمان، أو في سائر الأزمان.

أو يقال: العدم متحقِّق في أحد الزمانين، فوجبَ أن يتحقق في الحال أو في سائر الأزمان، وإلا لوجبَ في زمان لم يجب في ذلك الزمان بالدليل السَّالم عن المعارض القطعي.

والمسطور في أصول الفقه: أنَّ الحالَ يصلح حجة للدفع، وإبقاء ما كان على ما كان دون الإثبات، والثابتُ هذا.

والثاني: استصحاب الواقع كما يقال: كان، فيبقى على التقادير الجائزة.

وقد يُقال في التمسُّك به: إن الواقع واقع على هذا التقدير؛ لأنَّ ما هو الثابت على هذا التقدير ثابتٌ في نفس الأمر، أو على تقديرٍ يُثْبِت جملةَ الأمور الواقعة على ذلك التقدير، وأيًّا ما كان يكون واقعًا على هذا التقدير، وإلا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع، أو على ذلك التقدير. والله أعلم بالصواب.

تم الفصول، والحمد لله وحده.

فهارس الكتاب

١- الفهارس اللفظية

٢- الفهارس العلمية التفصيلية

١- الفهارس اللفظية

١ ـ فهرس الآيات القرآنية

٢ ـ فهرس الأحاديث

٣ ـ فهرس الآثار

٤ ـ فهرس الأعلام

٥ ـ فهرس الشعر

٦ ـ فهرس الكتب

٧ ـ فهرس المصطلحات

فهرس الآيات القرآنية

سورة العصر



فهرس الأحاديث النبوية



فهرس الآثار



فهرس الأعلام



فهرس الشعر



فهرس الكتب



فهرس المصطلحات[1]

(١) إنما ذكرنا هنا المواضع التي تكلم فيها المؤلف عن المصطلح بأيَّة فائدة تُذكر.



٢- الفهارس العلمية التفصيلية

فهرس مسائل العقيدة



فهرس مسائل الفقه



فهرس مسائل الأصول



فهرس مسائل الجدل



فهرس الفوائد



فهرس الموضوعات على ترتيب الكتاب



الفهرس العام

